

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**



**TESIS DOCTORAL**

**El fin social de la educación**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Jaime Castañé Casellas**

**Madrid, 2015**

R-20559

Jaime Castañé Casellas

SALA

D/  
37/01  
CAS  
ED  
28040

"EL FIN SOCIAL DE LA EDUCACION".

Facultad de Filosofía y C. de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1979



5308423001

© Jaime Castañé Casellas  
Editorial de la Universidad Complutense de Madrid  
Servicio de Reprografía, Noviciado, 3 Madrid-8  
Madrid, 1979  
Xerox 9200 XB 480  
Depósito Legal: M-39745-1979

Dedico el trabajo a mi padre,  
quien a pesar de sus deseos  
no pudo verlo concluido.

Agradezco al Dr. D. Anselmo Romero Marín,  
Catedrático de la Universidad Complutense,  
su ayuda amistosa y eficaz,  
con la que desde el lejano 1960  
ha sostenido mi propósito.





## INTRODUCCION

Se educan las personas: son fin. Lo son del proceso que las lleva a una realización de sí mismas acorde con las exigencias de la propia constitución esencial y concreta. Son también fin de la actividad que intenta aplicar los medios y cumplir las condiciones para dicho proceso, y para la consiguiente realización personal. Quien atribuye carácter de "fin" a las personas, en igual sentido las considera término de relación afirmativa, a través de la cual pueden desarrollarse cobrando una forma de existencia - una forma cualitativa de ser - más próxima al ideal de persona capaz de existir según sus aspiraciones decisivas y radicales, siempre ulteriores al contexto donde se enfrentan con la realidad y deben asumirla. Si esa intencionalidad abierta, afirmativa de las personas, falta como factor primordial, absorbida por algún otro fin del proceso o de la relación interhumana que en cierta medida lo funda, faltan con ella aspectos del vivir humano que son ineludibles: o bien hay en el núcleo más íntimo de los criterios y decisiones, a nivel de praxis, afirmación personal mutua que nos promueva, dándonos aptitud eficaz para hacer de las situaciones etapas de progresiva superación, o bien, en caso contrario, la necesidad ciega, impuesta según leyes inflexibles, prevalece sobre nuestros mejores recursos. Queda aquí expresada la persuasión firme y honda, pero no menos ambigua, de que promoverse con eficiencia real, no ilusoria, según exige en cada persona su valor "absoluto" (intransferible) y tal como le permiten promoverse los recursos contenidos en su raíz personal de existencia, supone colaborar en la tarea de

### III

promoción recíproca y común, requerida por nuestra dependencia mutua.

Aparte de sugestivo, también es obligado para quien intuye la validez de esta persuasión examinar, de modo coherente, el significado preciso que los hechos imponen al concepto pedagógico de "fin", desde el punto o lugar donde los aspectos comunes e individuales de la vida, abierta al desarrollo perfectivo intencional que llamamos educación, se encuentran y aúnan, o quizá se interfieren. Los aspectos comunes - advertidos por la mente en múltiples sujetos humanos, a través de relaciones recíprocas que determinan cierta unidad entre esos mismos sujetos o personas - pueden ser estudiados a tenor del orden relacional o de estructura, que los revela y desde el cual hacen surgir preguntas ulteriores sobre ellos, o bien ser estudiados por referencia a las personas, entre las que vige y se descubre dicho orden. Ambas maneras son solidarias: forman un todo interrogativo conexo, con vinculación indisoluble, y fundan así un criterio metódico de interdependencia que exige ser aplicado. Para comprender a la persona según la índole esencial de su constitución, y dar respuesta a cuestiones decisivas acerca de su desarrollo humano, debemos incluir en el examen preguntas sobre el modo interhumano de ser, ofrecido y expuesto por la misma persona ante la propia mirada interrogativa. Por otra parte, "estructura" no significa necesariamente (en el caso de estructuras que incluyen a individuos humanos) unidad sin elementos autónomos: puede resultar de sus unidades incluidas, constituirse gracias a la aptitud que les permite formarlas y darle función de complemento mutuo. No tendría, pues, carácter principal de fin para las personas, sino sólo subordinado, puesto por ellas como base y como origen de recursos en el camino de su realización común e individual, con intento de lograr así ese fin superior, o sea, la realidad personal plena, ya constituida según sus caracteres activos radicales, pero inconclusa y por ende exigible en todas las etapas del proceso.

No cabe sostener ahora, al comienzo del estudio, la hipotética primacía

#### IV

atribuida a las personas respecto de su estructura interhumana; mas aun en la hipótesis de que tal estructura absorba a los individuos - les impida tener, dentro de su respectiva unidad singular, el germen de la autonomía -, sin duda la afirmación del contexto interhumano pide examen atento de las condiciones subjetivas, impuestas al orden relacional u orden de conjunto desde los distintos núcleos singulares.

Tiene sentido preguntar por la dimensión interhumana del fin, en la perspectiva de la persona aún no desarrollada, pero capaz de promoverse, educable no solo por influjos recibidos del exterior, sino también, a nivel más profundo, por despliegue de un poder de constitución que ya viene dado con el hecho originario de ser persona. Quien se educa tiende por actuación progresiva de sus energías y aptitudes, en interacción eficaz con factores y núcleos personales externos, hacia un fin que es el mismo sujeto de esa actividad y del consiguiente desarrollo, pero sujeto "formado", o sea, con poder efectivo y disposición permanente para adecuar su vida a las propias exigencias íntimas e inalienables, que por identidad con su esencia le constituyen. Tender a dicho fin supone, pues, compartir a través de relaciones interhumanas la tarea de su realización; y lograrlo (dentro de límites que siempre piden ulterior progreso) implica haber asimilado influjos educativos ajenos. Ahora bien, con mayor radicalidad, la interacción educativa presupone en quien se educa aptitud activa intencional para hacerse persona que en forma adecuada cumpla los caracteres exigidos por su constitución íntima, concreta y esencial; de modo que en las expresiones "quien se educa" y "para hacerse", el "se" cobra significación básica de pronombre reflexivo. Preside los análisis e inferencias de este ensayo la pregunta sobre un fin social que por serlo, como fruto de realización educativa guarda afinidad íntima con determinado sistema de relaciones - estructura u orden relacional - entre individuos humanos, así como también con el proceso de educación que se realiza según dicho sistema u orden y gracias a factores activos del mis-

mo contexto relacional. Mas una primera intuición, ya apuntada, insinúa que el proceso y el fin tan solo piden e incluyen la mutua dependencia de las personas (a nivel de estructura interhumana) sobre la base de recursos, exigencias y propiedades que radican en los núcleos subjetivos singulares y concretos. Si esta primera visión es válida, la pregunta sobre el fin social de la educación ha de tener en otros niveles, distintos del "social", su clave y origen de solución, a saber, en la índole esencial de las personas en su raíz ontológica de existencia. Hasta parece justo concluir que si estas páginas no pretenden ni admiten el nombre de "tratado", y únicamente "ensayan" - miran si es posible, y procuran - responder a un deseo difícil y entrañable de fundamentación, el estudio no tiene por qué desarrollar ninguna teoría sociológica, ni siquiera aplicaciones educativas. De hecho, sólo intenta llegar al principio de un camino de solución, sin recorrerlo.

La prioridad hipotética de las personas, aquí expresada, se les atribuye e razón de su esencia, a partir de cierta raíz ontológica. Para que esta atribución de prioridad adquiriera sentido justo, y a la vez pueda confirmarse en caso de reflejar bien los datos reconocidos, o pueda sustituirse por otra si crece de fundamento válido, lo que procede es la reflexión sobre experiencias seguras, radicales e iluminadoras: sobre hechos que sin ser mensurables, antes bien, siendo luz y condición primaria de las comprobaciones y medidas, con toda certeza se dan y se imponen allí donde existe la realidad humana concreta; su manifestación, además de producirse en el ámbito interior del sujeto que los descubre, se produce dondequiera haya un núcleo de subjetividad (propia o ajena) advertido como persona por la mente que lo ve con su mirada interior. Si la tarea propuesta aquí al estudio no consiste en determinar eventos según características espacio-temporales y reducirlos a leyes - o formulaciones abstractas del comportamiento repetido y común -, tampoco puede cifr

se en definir conceptos según rasgos establecidos por convención, e inferir un sistema dentro del cual se relacionen de modo coherente. El método busca fundamentación reflexiva, y consiste en reflexión sobre hechos fundamentales; se propone esclarecer una hipótesis al comienzo imprecisa y oscura, con intento de confirmarla si es explicativa de experiencias que la han sugerido como respuesta a la tensión conceptual suscitada por ellas, entre unidades a la vez irreductibles y referidas a la totalidad común; y con intento de sustituirla si lo requiere el testimonio de la realidad. Para conseguir el objetivo propuesto, la reflexión recoge y analiza datos que estas experiencias permiten hallar, e infiere conclusiones a través de las cuales debieran cobrar luz y explicación las relaciones recíprocas entre la persona y la sociedad, en el horizonte de un fin no prefijado, sino capaz tan sólo de establecerse por examen coherente y riguroso de tales experiencias y datos, a partir del sentido radical que en ellos se encierra (susceptible de manifestación por análisis e inferencias lógicas entre los mismos).

Al indicar el método que en este ensayo de fundamentación se concibe y adopta como válido, no puede quedar en segundo término la función de la bibliografía, como factor esencial de esclarecimiento. Citar textos no supondrá casi nunca intención hermenéutica primordial y decisiva. Lo decisivo será, a lo largo del estudio, con muy raras excepciones y según queda ya dicho, buscar la comprensión de experiencias que surgen en toda realidad humana concreta y específica; ver cuál es su significado, preguntando con rigor desde los aspectos y nivel ontológicos hasta los del comportamiento personal o de grupo, para responder así a la pregunta clave, sobre la parte que la persona tiene, y sobre la que es preciso reconocer al contexto interhumano, dentro del "fin social de la educación". Las citas bibliográficas implican riesgo de inexactitud, vistas en la perspectiva de su hermenéutica; lo cual lleva consigo una consciente limitación de recursos en el trabajo. La función que se les atribu

## VII

ye es la de inspirar en su sentido más obvio - no, generalmente, por medio de confrontaciones amplias y repetidas - algún aspecto del análisis, alguna información hacia la solución, o siquiera un punto de contraste para corregir posibles errores, o para relacionar la hipótesis (quizá propuesta aún de manera muy ambigua) con otros posibles criterios e intentos de solución.

La tarea, abrumadora y del todo irrealizable si debiera conducir a resultados perfectos, pone límites a la amplitud inicial de la pregunta, ya que sólo retiene como objetivo cierta fundamentación, sin ánimo de construir a nivel de sistema sociológico ninguna interpretación nueva, ni de traducir en aplicaciones educativas expresas el concepto pedagógico de "fin social". Además la tarea acepta límites en la propia validez de los resultados: "ensaya", sin que la fundamentación proyectada se busque como objetivo de indiscutible valor y seguridad, capaz de imponerse con la certeza de una ley física. Hay aquí preocupación por el rigor estricto de los análisis; y de igual modo, se intenta con severidad la coherencia lógica al inferir conclusiones que en un mismo proceso, complejo, pero ordenado y único, den estructura básica a la respuesta. Lo que no cabe en este proceso para constituir su trabazón viva y quizá fecunda, son proposiciones de evidencia abstracta pura y perfecta, ni tampoco susceptibles de comprobación según el criterio de las ciencias empíricas; ya que por una parte el núcleo del presente estudio lo forman experiencias, no conceptos definibles al margen de la realidad efectiva y concreta, y por otra tales experiencias no son en su raíz mensurables, antes bien, abarcadoras. Los recursos y condiciones del método van desde la contraposición mantenida por las realidades múltiples y el hecho común de ser, hasta la tensión que de manera simultánea afirma a la persona y la sociedad en el interior del fin constituido por ambas. Entre los dos extremos, como punto central que exige reflexión y da medios para aplicar el método reflexivo, se encuentra la persona, con su día

## VIII

lética de totalidad e individuo corpóreo (situado según el espacio y el tiempo, más bien lugar donde confluyen las energías del mundo y del instinto que sujeto, dentro del cual radiquen el pensamiento, la iniciativa personal y la historia).

A través de todas las etapas, el método previsto para la presente investigación obliga - con exigencia que implica recurso primordial - a recoger los datos en un ámbito concreto de existencia que se define por la realidad humana: que se define por constituir la según todas las notas esenciales, por establecer las condiciones que la delimitan y fundan, y por darle presencia radical con el hecho de "ser". La realidad humana debiera abrir a la reflexión estos sectores y niveles, entre los cuales se mantiene la pregunta sobre la unidad y sobre la negación recíproca, tomadas como términos correlativos que desde el nivel ontológico, pasando por las condiciones del entorno personal y por la constitución íntima de la persona, plantean la cuestión explícita de cómo puedan disponerse los fundamentos teóricos para determinar el fin social de la educación, y anteponen así al concepto de educar y educarse el imperativo de una dialéctica profunda. La interrogación surge ya a partir de hechos que en el ámbito de la persona revelan cierta dualidad irreductible entre las realidades y el acto de ser que las constituye. Mas también se nos ofrece en las distintas etapas, con prioridad respecto de la pregunta, un reiterado suministro (todavía sin elaboración) de recursos y datos, que la misma realidad humana concreta - con su existencia, sus condiciones y su índole esencial - nos pone en las manos al exigirnos análisis e inferencias.





## Capítulo primero

### UNIDAD ONTOLOGICA

"Sein ist offenbar kein reales Predikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zum Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst".

I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 625/A 597.

"Sein - eigentlich: das Anwesenheit Gewährende".

M. HEIDEGGER, Kants These über das Sein (Vittorio Klossermann, Frankfurt a. M., 1963), p. 35.

"L'immanence de l'être au devenir, de l'épistémologie au négatif, de l'idéologie à la production, permet de préciser encore la problématique de l'être.

Il n'est pas le constituant, mais le constitué: ce sont les rapports de classe qui le définissent. Il est dans et selon la politique: manifestation, expression. Et il peut être intégralement connu, dévoilé, lorsque sont dits la causalité économique et les rapports de production".

M. CLOUSCARD, L'être et le code. Le procès de production d'un ensemble précapitaliste (Mouton, Paris, 1972), p. 44.

Estamos unidos en la injusticia común, fruto de proyectos que excluyen al otro, o le privan de su derecho, y que sólo dan cabida al tú en función de necesidades mías. Lo "mío" repercute en ideas y criterios abstractos, que recogen la fuerza de mis apetencias, y al aplicarla según lo piden las condiciones de eficacia, valen como cauce efectivo de los proyectos. Su validez se presta con usura al "tú", mientras el "otro", cual cosa inteligente, nos sirve para procurarla. Tengo por indiscutible y absoluto lo que mis necesidades imponen.

Desde la parcialidad, la injusticia nos une en la rivalidad mutua, absorben te y destructiva. Su tensión penetra también mi unidad, lugar de lucha que en

frenta mis propios criterios, y a nivel más profundo, mis apetencias primarias. Un ardid para superar la dispersión consiste en absolutizar la lucha misma, abarcadora, determinante, capaz de dar forma a realidades nuevas..., todo con predominio de las fuerzas más poderosas, según la ley del más fuerte.

Educar no significa someter a dominio totalitario, ni disponer para la anulación efectiva del "otro" y del "tú" a través de la rivalidad; no significa la tarea de dar al hombre en ciernes aptitud para identificarse con ese dinamismo de lucha dominadora y para promoverlo. Pero diríase que es imposible enfrentarse de forma diversa con la vida y con el quehacer de realizarla, si en el hombre no prevalece una interrelación afirmativa de las personas y constituida por la unidad. ¿Hay esa raíz, que desde la unidad ofrezca a las personas un contexto de relaciones capaz de fundarlas, abrirles el horizonte, dar eficacia a sus distintos proyectos en la armonía de la superación común, siempre ulterior y renovada?

Hallamos "cosas", cierta pluralidad que nos condiciona y a la vez nos brinda recursos ineludibles. Admitir las cosas con toda la posible exactitud, coherencia, apertura a lo desconocido, ver así ante nosotros el ponerse y el estar ya puesta una pluralidad que según sus propias leyes está a nuestro servicio, supone encontrar caminos de realización humana, aptos para permitirnos evitar en alguna medida la destrucción mutua, y aunar nuestras vidas en un progreso tan fecundo como inacabable.

¿Y si el "ponerse", el "constituirse", el "estar constituido y presente" resultan de una donación? ¿Y si ésta se revela unitaria, a partir de cierta raíz absoluta? Podríamos entonces explicarnos por qué están ahí las cosas, con sus leyes y su relatividad siempre interrogativa; por qué existe la persona, con su apertura a lo incondicional desde el núcleo de la propia vida. Sabríamos que prevalece en el hombre el hecho de una constitución abierta, comunicable, unitiva, condicionada por las cosas, libre para asumir las condi\_

ciones y hacerse todo trascendiéndolas, y por otra parte, con "todo por hacer", e insegura respecto de ese "todo". Veríamos además lo primario de la relación, base de la unidad concreta que es cada persona.

Presencia revelada al espíritu.

El hombre descubre el ámbito de la unidad y vive dentro de ella. Aunque en cierta medida podemos hacer de las sensaciones el lugar estrecho y oscuro de nuestra morada, dejar que nos encierren en su dispersa variedad, no podemos así vivir como personas. La vida humana desborda los límites sensoriales, que recluyen el conocimiento y la aspiración más profunda, los relativizan y los niegan. Esta amplitud activa y unificadora, peculiar de nuestra vida, no ocurre en la sola superficie de los actos y cosas, ni consiste en yuxtaponer fragmentos; llega al núcleo de todo, capta la vinculación entre lo derivado y lo fontal, afirma la coincidencia de todo según cierto dato y hecho del que los demás hechos son resultado y explicitación. Quien piensa, aun siendo quizá ignorante respecto de casi todo, y aunque viva dominado por las impresiones de cada momento, sabe que lo conocido por él "es" y "es algo"; y que lo desconocido también "es" en alguna forma. La afirmación del ser unifica todos los entes en el "yo", sujeto y no mero "lugar" - ni simple "cauce", ni sólo "objeto" - de la propia vida; nos los da a conocer como unidades (nunca desligadas entre sí) que "son"; nos hace dar cabida a todo - a toda "realidad", ya sea actual, ya sólo posible - porque da a nuestra visión amplitud y hondura ilimitadas. El ser es de raíz "el acto"; por eso bajo las múltiples y variadas formas que reviste, es origen y luz de toda realidad. El acto de ser es la presencia dadora y constitutiva que se comunica a lo presente; pero presencia radical, en la que nada se presupone, sino que ella todo lo incluye porque lo constituye todo. Lo real, por el acto de ser, no tiene en su conjunto más atenuación o límite que la nada; carece de límite y atenuación

en su conjunto, pues la nada, que "nada es", no puede limitarlo <sup>1</sup>.

El ser lo contiene todo, porque es raíz unitaria de la constitución y el devenir en todo lo "real": en todo lo que se define por el rasgo o nota de "imponerse", por su carácter de permitir y exigir que la mente lo reconozca; de tal suerte, el ser ilumina las complejidades y ofrece un horizonte de solución última para los problemas. En el ser hay verdad, por la que todo puede cobrar luz explicativa. Ahora bien, esa verdad supera, abarca y funda lo particular y relativo de los hechos o datos; no resulta por agregación, aparece y vige gracias a que las distintas realidades, sin dejar de ser lo que individualmente son, ceden al todo la primacía que en su raíz le corresponde. La verdad del ser no surge como fruto de mera adición exhaustiva, juntando partes o "seres"; pide y presupone unidad más profunda, unidad por subordinación de las partes al todo, tan honda y esencial, que el ser de las partes consiste en la misma referencia a la raíz del todo.

No podría haber tal subordinación, si quedara por completo oculta y desconocida. Se reduce, en tal hipótesis, al hecho de que lo múltiple esté condicionado; no llega a la unidad que sin restricción sostiene las partes en sí misma, no puede llegar, porque de forma ciega agrupa las distintas realidades, los entes diversos y múltiples, al margen de la citada referencia, con lo cual los deja sumidos en la dispersión. La unidad que es verdad por el ser y en él, implica acción del espíritu; la materia, más que referir al todo, yuxtapone. Esta acción del espíritu lleva consigo pensamiento; y como despliegue y núcleo de la verdad, ya desde su propia raíz es pensamiento originario. El espíritu por el pensamiento obtiene unión, más aún, tiene en sí unidad previa a la acción unitiva; por él es presencia de sí ante sí, no presencia que resulte de la desunión y con ésta suponga la nada, al contrario, presencia de la unidad interior, en la propia autotransparencia del espíritu.

Los conceptos ahora cosquejados toman su fuerza de un hecho (de una ver-

dad) evidente cual ninguna, y sin embargo nunca perfectamente conocida: todo es: la pluralidad es en su conjunto u "orden", y cada uno de los entes que la forman es por el propio "ser particular", y el "ser particular" es en cada uno de los entes "a su modo" (según las distintas maneras que caracterizan la realidad múltiple). Aquí, en esta verdad, se significa la unión y fundamentación radicales de los entes, y además cabe inferir de ella - como que ya insinuado - que el ser sólo se revela al espíritu y es fundamentalmente espíritu. Mas también se nos ofrecen aquí cuestiones de suma dificultad, hasta el punto de que la misma verdad del ser se convierte en problema capital para el espíritu <sup>2</sup>; es ella la razón última de todas las verdades, pero recibe el peso de todos los problemas. Aunque clara y segura, se nos aleja al descubrirla, cual horizonte: es plenitud que siempre nos supera y abarca, dista de nosotros infinitamente <sup>3</sup>. No resulta imprecisa y problemática por carecer de luz, sino por excedernos. Todo lo oscuro podría aclararse en ella, y vemos que la verdad del ser lo ilumina, pero sin excluir la limitación de la mente humana; por eso, tan solo de modo incompleto y gradual hay respuesta definitiva para nuestras preguntas. El hombre descubre el criterio con que resolver paso a paso las incógnitas, pero no logra arrancar de sí la raíz de nuevas oscuridades, ya que la finitud le constituye, como ineludible y esencial condición del ser, y así en algún aspecto y medida la propia finitud le relativiza los conocimientos <sup>4</sup>.

#### La verdad y las cosas.

Sin duda, puede parecer engañosa cualquier teoría sobre la verdad del ser <sup>5</sup>. Preguntarse gracias a qué factor o recurso unimos todos los entes y quedamos unidos con todos, ¿no significa ya salir de lo uno para "perderse" en lo múltiple? La unidad en que radica la verdad del ser, es el todo presente en las partes, conocido por medio de ellas y en ellas; conocido según

nuestro modo limitado de ser, en el contexto que rodean e invaden los propios límites. Pero caben dos sentidos en esta pretendida mostración de la verdad. Traer hacia sí lo múltiple por obra del ser, cuya verdad se revela y expande desde nosotros y nos incluye, es unificar lo disperso; mas preguntarse por el origen de la unidad, querer definirlo, ¿no supone verlo desde lo múltiple, juzgarlo sobre la base de nuestra finitud, y así dispersarlo cual propiedad relativa de los entes? Quizá sea forzoso reducir la búsqueda al intento metódico de unificar lo múltiple; sin ocuparnos del vínculo de unión, puesto que es inalcanzable, y si deja de estar oculto, sólo se nos muestra de manera ilusoria, al dispersarse en lo particular y relativo de nuestro conocer.

Este malentendido, que reduce la presencia del ser y de su verdad a dispersión en los entes múltiples, permite entrever la primacía de la unidad respecto de todas las realidades que entre sí se contraponen y excluyen. Si el hombre dice que todos los entes "son" y que "son algo", formula una verdad ulterior y superior a los propios límites, no constituida por él, e impuesta con toda necesidad al pensamiento; pensar es, sin duda, admitirla y aplicarla. Queda insinuado que sin espíritu la verdad no podría fundarse en el ser; mas tampoco puede el espíritu humano fundarla así. Hemos de verla a través de lo relativo y múltiple, como raíz incondicional de todas las verdades que explican la realidad concreta; no cual producto o parte de un "todo" formado por elementos relativos, ni como luz que emana de nuestro ser en el ámbito de ese todo, ni aun como vinculada a los entes. El espíritu descubre que los entes nada son, y que nosotros entre ellos somos nada, puestos al margen de una dependencia cuyo término incondicional es el ser: lo múltiple "es", gracias a que el ser lo funda, lo constituye y lo ilumina; por esa raíz cada una de las realidades es "lo que" es. Más que vinculación del ser a los entes, hay, pues, vinculación radical de los entes al ser: entre la plu

ralidad y el ser-uno, sin el cual los entes nada serían, al igual que entre "cada ser" y el mismo ser-uno. Según lo que ya desde el comienzo creemos observar aquí, el orden a nivel de pluralidad es de por sí incapaz de dar fundamento y respuesta a dicha vinculación.

#### Revelación de unidad.

El ser se revela al hombre en el juicio. De forma siquiera tácita, la afirmación estructurada como juicio surge en todos los aspectos del vivir que son peculiares del hombre. Le damos curso y realidad efectiva al aplicar nosotros la verdad del ser; pero cabe reconocer aún, con rigor más exacto, que la verdad misma del ser es causa del juicio por medio de nosotros. El error nace en la finitud y ésta lo origina; la verdad, por el contrario, tiene su raíz en el "todo", que se revela al espíritu y en mayor o menor grado lo posee. La verdad por revelación imprecisa y oscura del ser se muestra aun en los juicios erróneos; el error versa sobre tal o cual ente, y consiste en aplicarle de modo indebido la verdad que es luz y fuerza de nuestra afirmación; en relacionarlo con el todo, sin que la presencia de ese "todo" lo penetre y explique, y lo sitúe en el adecuado lugar, dentro del orden de los entes. El orden primordial y decisivo tiene su raíz y su clave en el ser, cuya luz se manifiesta al espíritu; si hay error, es porque el espíritu afectado por la finitud pasa a ocupar el centro, y al conocer aparta al uno de los entes de la debida relación al "todo", y así le priva también de la justa relación a los demás entes. El juicio no se reduce, pues, a la función de relacionar conceptos o notas mentales: en él se nos abre el espíritu, para ver y afirmar la vinculación de los entes al ser<sup>6</sup>. Tanto más pura y cabal es la verdad en el juicio, cuanto más honda, clara, rigurosa y extensa llega a ser en el espíritu la presencia reveladora de esa vinculación. Advuértase, sobre el particular, que en el juicio se nos descubre el más ínti-



mo y explicativo lazo de unos entes con otros, al pensar lo que cada uno de ellos "es" dentro del orden o conjunto.

¿Resulta admisible, se nos impone el principio de unidad llamado "ser", que lo contiene todo, que todo lo penetra y constituye? La pregunta solo puede formularse si ya supone la respuesta afirmativa; porque el juicio, sea cual fuere el significado peculiar de sus términos y forma, tiene su luz en la verdad del ser, y es aplicación - fiel, tal vez engañosa y abusiva, siempre en algún aspecto inadecuada - de esa misma verdad iluminadora. No se trata aquí de una idea subsidiaria, cuya función estribe en la aptitud para llevarnos a conocer lo múltiple: el ser es raíz y luz de los entes. La pluralidad que reflejamos en los juicios es nada, fuera de su relación con el ser que la ilumina y la funda. Lo real no puede constituirse "tal como" es, recibir sus determinaciones o rasgos ni sostener la propia realidad, por otro camino que siendo. Lo singular, en su raíz, es "algo" tan sólo porque es: el "modo" de ser que lo individualiza, carece de toda realidad, si el ser no la constituye. Lo múltiple, peculiar e irreductible de los distintos "modos", entes o realidades, a nivel más profundo y originario que el acto de ser, o sin vinculación radical respecto del mismo, consiste en "nada" que por propia virtud es "algo", "nada" que se explica y se funda por su propia virtud. Hay primacía radical del ser y de su verdad sobre lo múltiple: nada hay que sea "algo", sino porque es y según es; la pluralidad solo se encuentra ahí, se nos impone y debemos afirmarla, por el hecho común de "ser", diversamente repetido y en su raíz único.

Lo real es concreto, por de pronto. Mas todo lo concreto y peculiar es así gracias al ser: por él recibe y tiene constitución, en mayor o menor medida la cambia, y es "tal cual" es. De lo contrario, lo real y concreto no podría reflejarse en ningún juicio, no podría decir con verdad que "es" ni que "es algo" <sup>7</sup>. La realidad aparece con todos sus rasgos o notas radicados

en el ser. Así, la tarea de explicarlos se traduce en la de señalar cómo la te en ellos el ser y en qué forma se les comunica<sup>8</sup>; de qué manera se fundan e iluminan todos, más allá de lo diverso y múltiple, en la raíz unitaria del ser. La afirmación de lo negativo que sólo fuera negativo, sería la única no ligada al "hecho" de ser, pero resulta imposible darle ni aun la más leve significación: se destruye en todos sus aspectos, al quedar éstos absorbidos en la nada. Cualquier negación que tenga sentido y pueda formularse, es el simple hecho de sustituir algún modo de ser por algún otro, gracias a la afirmación siempre más esclarecedora y profunda, siempre inagotable, del ser. Esta última afirmación es incondicional en su raíz: es afirmación "absoluta"<sup>9</sup>.

#### Oscura trascendencia.

Apoyarse en la verdad "absoluta" del ser, admitirla como luz presencial de un "todo" que explica y constituye los entes, ¿es ya conocer a Dios, afirmarle como "Ser" absoluto? La unidad que ilumina los entes, hallada al ver de dónde toman su luz nuestros juicios, tiene dos niveles o grados de manifestación que conviene precisar. Al principio van lo múltiple y lo uno de tal suerte compenetrados, que la raíz unitaria de los entes solo se nos descubre "encubierta", velada por los propios "efectos" suyos. Todavía no sabemos de qué modo se recibe en los entes el acto fontal de ser; cómo los entes, separados entre sí por su real y manifiesta pluralidad, a la vez nada son fuera de su unidad en el ser. El juicio revela que un hecho incondicional, abarcador y constitutivo, presente en lo múltiple, es y hace "ser" a las distintas realidades. Así, vemos que lo "uno" da razón de lo múltiple, y no al revés. Pero falta comprender de manera más justa la relación entre tales términos; falta también adentrarse en el cómo del término que es raíz absoluta de ser, unidad incondicional y pura, clave suprema de explicación. En el juicio, pues, se nos muestra una vía hacia lo oculto de la Verdad, a partir de comienzos

ambiguos y confusos; el ser no ofrece su propia verdad absoluta, luz originaria del juicio, mientras no vemos la Unidad libre y explicativa, más allá de la dispersión. El juicio presupone cierta alteridad inagotable y concreta, que es todo cuanto somos, y nos permite serlo, y lo supera sin límites; de lo contrario, no podría la mente referir su conocimiento y verdad a la verdad absoluta<sup>10</sup>. Pero nuestra finitud hace posible una grave inconsecuencia: recibir el don, experimentar que toda la luz y toda la validez de la propia verdad resultan de él, y sin embargo, no dar vigencia al imperativo de reconocer la Unidad que lo otorga. Tal marginación u olvido no privan de todos los recursos debidos a la Verdad, y tampoco de ver que nos permiten conocerla; mas en ellos neutralizan hasta cierto punto la aptitud para llevarnos a la afirmación de una Verdad que recoge y trasciende en sí de forma absoluta los rasgos - toda la riqueza - del espíritu y de la persona. Con ello se relativiza, por otra parte, la respuesta a las preguntas decisivas que la realidad nos obliga a hacernos.

Aunque es posible negar a Dios, y por ende quedar sin el último horizonte de respuestas y recursos explicativos, el ateísmo no llega nunca a ser total, pues equivaldría a pensar con extinción de todo pensamiento<sup>11</sup>. Quien admite la verdad a partir de los presupuestos absolutos, puede excluir al mismo tiempo la afirmación de la trascendencia divina; mas ello ocurre en el solo caso de juzgar admisible que la absolutez sea relatividad. Si se reconoce y afirma la raíz incondicional del ser, es preciso trascender las limitaciones y toda la relatividad que domina los entes: ver en la dimensión del espíritu cierta alteridad concreta absoluta, ulterior a todos los límites, pero presente en lo más íntimo y radical de todas las realidades que "son". La postura mental opuesta aparece insegura y aun insostenible, si el hombre penetra la luz iluminadora del pensamiento. La postura atea resulta conflictiva, y sin alcance dialéctico para afirmarse desde su misma tensión:

si acepta la verdad como base y norma de los juicios e ideas, si busca una comprensión esencial y justa de los entes, a la vez rehúsa afincarse en las condiciones de explicación adecuada. Al borrar lo divino que es luz en la verdad absoluta del ser, y sustituirlo por un orden objetivo cerrado que relaciona los entes pero no puede en definitiva fundarlos, el hombre relativiza su pensamiento: lo deja sin la base, el dinamismo y el horizonte requeridos por la verdad con exigencia absoluta, y sólo puede encontrar en ella luz esclarecedora de lo relativo con negación de los presupuestos radicales exigidos por esa luz <sup>12</sup>.

Queda advertido que pensar es aunar los entes: verlos tal cual son, en su singularidad y en su contexto, a la luz de la verdad del ser. Aquí la unificación pide un último horizonte de Unidad, según la dimensión del espíritu y la trascendencia. Para los ontologistas, el espíritu humano sólo da curso y forma al pensamiento si lo deriva de la Unidad que es Dios <sup>13</sup>. Ahora bien, tal opinión no parece dar la importancia debida al hecho de que en nuestra verdad hay cierta finitud ineludible y primaria, constitutiva del conocimiento. No partimos de una adecuación inicial entre el alma y Dios; solo podrá haber aproximación progresiva a la trascendencia, que nos abarca, y es siempre ulterior a sus manifestaciones ya presentes y alcanzadas. Llevamos en nosotros la huella de un no-ser que nos obliga a buscar el rostro divino y nos lo oculta. Sería vano creer que el hombre pueda hallar en sí por de pronto la imagen de Dios y reconocerla. Para ser capaces de preguntarnos por El, ya ha de estar en nosotros, y haberse manifestado, pues no podemos saber ni adquirir ni tampoco buscar verdad alguna, sino por la verdad del ser, cuya luz incondicional es divina; pero se trata de una presencia que por nuestra finitud nos da solo cierta visión velada, imprecisa, mezcla de claridad y sombras. En esa claridad hay dinamismo que la amplía y desarrolla, la lleva a delimitar el contorno de las verdades, permite ver cómo se relacionan entre

sí, nos descubre en todas ellas vinculación radical respecto de la verdad absoluta del ser; y en forma progresiva nos revela que el horizonte de luz incondicional es trascendencia, alteridad y espíritu <sup>14</sup>. El conocimiento de Dios, por parte del hombre, es derivado <sup>15</sup>; resulta a medida que los "efectos" - los hechos o realidades relativos - se muestran radical y enteramente tales: vinculados según la dimensión del espíritu, como lo real que de por sí es nada, y es lo que es por el Único trascendente y libre de relatividad, el cual con carácter absoluto de espíritu es Todo.

Los juicios de la mente, como también las decisiones penetradas por los juicios, revelan a Dios de modo virtual pero inseguro <sup>16</sup>. Podemos advertir entre el hombre y El la relación más estrecha, pues el absurdo y la nada so- lo quedan excluidos de los entes porque éstos "son", lo cual significa: la referencia de cada uno y de todos a la luz y el acto incondicionales del ser es más profunda y fuerte que la posible nada - susceptible de prevalecer contra el absurdo -, y de ahí que los entes "sean". Con su forma de ser relativa y sujeta a la dispersión, hallanse éstos de por sí en poder de la nada, pues únicamente "son" por el ser, y el "de por sí" expresa reclusión total dentro de una singularidad que lo niega y excluye, con total carencia de ser; abiertos en sentido contrario, los entes "son", pero tan solo gracias a que lo "de por sí" en tal hipótesis supone ya dependencia. Habrá de repetirse el proceso de vinculación, mientras lo múltiple no se explique y apoye en lo incondicional del ser, que sólo puede tener raíz de incondicionalidad en la dimensión del espíritu, mas en esa dimensión la tiene con rasgos de transcendencia divina. Si es así, los entes están referidos a Dios de manera radical: con dependencia que los constituye y los explica tal cual son según la verdad absoluta del ser, en su singularidad irreductible y dentro de un contexto relacional común tan íntimo como lo que cada uno de ellos recibe por el hecho de ser. Si los entes son lo que cada uno de ellos es en sí mismo, rela-

cionado con los demás, lo deben a la presencia radical constitutiva que expresamos al decir "son", la cual viene dada a través de la dependencia radical ahora sugerida. La mente es capaz de ver el horizonte divino porque está abierta a la verdad incondicional del ser. Lo puede, siquiera con imprecisiones, desde el primer instante en que conoce por la luz del ser. Pero, según queda advertido, sólo llega a alcanzarlo por el camino de la dependencia que nos liga a Dios y liga a El todos los entes: de las realidades relativas, de finidas por la pregunta, a un horizonte de respuesta incondicional; de los entes que en su finitud son "de por sí nada", al Todo<sup>17</sup>.

#### Unidad concreta y abarcadora.

¿Qué unidad tiene en sí la idea de "ser"? Es aplicada aun a lo más exclusivamente peculiar de cada uno de los entes, y a la vez es unificadora de todos ellos. A primera vista, diríase que por una parte la idea de ser incluye y rebasa a Dios, al permitir señalarle como uno de los entes; y que por otra, le falta consistencia real y llega a destruirse, pues encierra la oposición de "ser absoluto" y "ente, de por sí, pura nada", como también la pluralidad variadísima de los entes (limitados). Lo que hemos llamado "ser", cuya afirmación ha parecido inevitable, ¿tiene realidad o siquiera sentido? Porque, en cierto modo, cabría poner en duda hasta su propia significación ideal. Ahora bien, la respuesta posible ya se recoge en la base de esta compleja interrogación: el ser es uno y múltiple, pero lo múltiple es nada, si no recibe el apoyo de la unidad y en definitiva sólo de ella. La afirmación problemática, ni más ni menos que cualquier otra, carecen de sentido sin la afirmación del ser, como luz admitida y aplicada a los entes, la cual no surge por obra del espíritu humano, sino que se le impone - en la dimensión del espíritu - desde cierta alteridad absoluta. La unidad presupuesta y reflejada por la idea humana de "ser", se descubre y admite como originaria respecto de

la que vige en los conceptos menos abarcadores que dicha idea: del ser la reciben estos últimos. El acto de ser es vínculo del "ser esto", porque en él hay la más honda raíz constitutiva del "ser esto", y el espíritu humano ve en tal raíz eficacia absoluta. La idea de "ser" es aplicable con exactitud a todas las realidades, aun en lo más peculiar e irreductible de cada una, pues se traduce en este juicio: "los entes son, cada uno de ellos a su modo" <sup>18</sup>. La mente relaciona aquí - abarca y a la vez contrapone dentro de tal juicio - todo lo múltiple y diverso; de forma casi siempre velada y hasta confusa, pero con apertura a un horizonte de luz explicativa incondicional, la mente capta, y en su interior ella se dice, que las realidades son (dentro de la singularidad intransferible y en su orden o conjunto, con todos sus caracteres o rasgos) por el acto de ser, el cual se comunica a lo múltiple desde cierta raíz absoluta y unitaria. La unidad recogida por la idea de ser no queda rota, ni tampoco resulta por yuxtaposición de partes u orden relativo de elementos: la pluralidad es lo que es gracias a la constitución recibida, y esa constitución viene dada por la presencia abarcadora y "activa" del ser, presencia a partir de la unidad absoluta que funda y explica los entes. No se trata de miembros "junto a" Otro; se trata de que lo relativo solamente es por su vinculación, de que es nada fuera de la unidad: fuera de la definitiva referencia a lo incondicional y abarcador, a lo trascendente y divino de esa unidad <sup>19</sup>, que podemos llamar "Dios" por mostrarse en la dimensión del espíritu.

El tradicional problema de la "analogía" parece tener así justa solución. Lo plural y diverso queda aunado por su referencia a la luz incondicional del ser. En esa relación estriba, o mejor, consiste la realidad última, radical y completa de los entes relativos: unidad analógica, no confusión de rasgos diversos e iguales, ni falta de contornos precisos en lo múltiple y lo uno. La clave de explicación es la primacía de la citada referencia sobre

lo singular, en lo que éste tiene de limitado y exclusivo, y a nivel más profundo, la primacía del ser sobre la nada <sup>20</sup>. Como nota y esencia de tal analogía, debe señalarse la identidad que relaciona los entes y al hacerlo se distiende en lo diverso y múltiple de todos: identidad invadida por el problema del ser, pero que sitúa dicho problema dentro de cauces propicios para descubrir en el mismo ser la verdad absoluta. Hay que resolver todavía la cuestión, pues aún no se ve en qué forma coinciden lo múltiple y lo uno <sup>21</sup>, mas ya se revela y es reconocida la inserción total y mutua de entrambos. La idea de ser, considerada como juicio, muestra lo profundo y universal de la analogía: puesto que "los entes son y cada uno de ellos es a su modo", la unidad establecida por el ser es abarcadora, y dentro de ella tiene también cabida la mayor diversidad.

Se llega a la solución - imprecisa y oscura a pesar de su validez - al advertir que la "unidad vinculada a lo múltiple y diverso" necesita apoyarse en otra, perfecta y pura, pues tal exige el carácter absoluto del ser; y que esto significa referencia al Uno, tan honda, que es la realidad entera de todo lo relativo, a saber, de todos los entes que son sin ser el Todo. La unidad incluye y penetra dichos entes limitados; pero más allá de ellos aparece en un punto de referencia absoluto, que es por sí mismo, y que desde el propio "ser" incondicional los constituye, los funda y explica al comunicárseles. Es ésta unidad en la pureza del "ser por sí mismo": sin sujeción alguna, antes bien, con absoluta libertad y trascendencia respecto de todo, con verdad que es luz íntima y abarcadora, con adecuación e identidad plenas y ultteriores a todos los límites; en una palabra, con carácter de espíritu que es de manera incondicional y puede llamarse "Dios". Entre la realidad limitada y múltiple de los entes y Dios, hay algo común e idéntico, ya que la finitud concreta y la trascendencia divina son, y nada son aparte del "ser" <sup>22</sup>; pero también los separa un abismo, la diversidad ontológica infinita contrapone el



ser "de por sí nada" y el acto de ser en plenitud. El acto puro de ser es todo; los entes nada añaden a Dios, pues son referencia a El, no realidad constituida por los propios recursos de los entes, y en segundo término referida. El ser es análogo <sup>23</sup>, no por incluir a Dios y yuxtaponerle todo lo diverso y múltiple de las realidades <sup>24</sup>, sino por tener en la trascendencia divina la raíz absoluta de los entes, los cuales son, pero solo sobre la base de una radical dependencia respecto de Dios. Negar la analogía del ser supone grave riesgo de confusión entre el Todo y lo que de por sí es nada <sup>25</sup>; reconocerla supone tomar un camino que de manera lógica lleva a ver el orden de los entes (el último horizonte explicativo de todos ellos) en la común referencia radical a Dios.

¿Se reconocen y admiten aquí los entes? La "raíz absoluta" del ser funda y explica todo lo real; pero situarla allende la realidad concreta y tangible, y afirmar que ésta de por sí es nada, ¿no significa abstraer hasta la pérdida ineludible y total de los entes en la abstracción? Porque si en ésta hay verdad y sentido, los cobra a partir de "hechos", o sea, datos que pueden comprobarse, y en definitiva se comprueban por observación a través de los sentidos. ¿No deberíamos juzgar absoluta la totalidad que forman los entes? Al proceder de modo inverso, quizá se incurre en el error atribuido por la historia al platonismo: dar primacía a la idea sobre lo que la apoya. El ser ¿es abstracto o concreto? Decir que es abstracto y sostiene todo lo real, equivale sin duda a perder todo lo real en el vacío de una idea que ilusoriamente se llama "absoluta".

El ser es cada uno de los entes, cada una de las realidades. Mas no se cierra y agota dentro de ningún ente singular, ni en la suma de todos, porque es absoluto; lo parcial y lo compuesto "son algo", no son plenamente. Incurrir en contrasentido quien lo interpreta como realidad que solamente es "en cierto modo": la mente humana afirma los "modos" de ser refiriéndolos a un

horizonte de luz incondicional. Este se nos impone; como revelación siquie\_ ra confusa, pero válida por ofrecernos el camino de respuesta absoluta a las interrogaciones planteadas por los hechos relativos, se nos descubre, y sig\_ nifica para nosotros la trascendencia del ser, que en su alteridad irreduc\_ tible es iluminadora y constitutiva de tales hechos. El ser únicamente es abstracto si en sentido impropio denominamos "abstracción" el paso de la sin\_ gularidad exclusiva a la trascendencia: aparece más allá de las realidades concretas envueltas y penetradas por la limitación. Incluye relatividad, pe\_ ro por referencia al propio carácter absoluto; de lo contrario, no podría ha\_ ber limitaciones, pues nada habría. La idea de ser es abstracta, mas no por alejarse de lo concreto y omitirlo o falsearlo; implica todos los entes y de\_ terminaciones o rasgos concretos; aun los que solo son "posibles", si en és\_ tos hay la más leve razón para actualizarse. Dicha idea también incluye el "acto" de ser. En ella todo se recoge según el "modo de ser" que define y distingue las realidades, pero sin revelársenos todavía cuál sea la índole de cada "modo"; la idea que es luz de toda verdad humana, admite esta caren\_ cia de explicación en su esquema abstracto <sup>26</sup>. El saber no consiste en el va\_ go y mero juicio según el cual "los entes son, cada uno a su modo"; mas ahí es donde se encierra la verdad. Logramos la ciencia al abstraer y ordenar contenidos, a partir de realidades concretas, siguiendo cauces que permiten desarrollar en la mente una comprensión cada vez más segura, precisa, abarca\_ dora y coherente de esas realidades, todo gracias a la luz ofrecida por la idea de "ser", como verdad explicativa y siempre ulterior. El hecho de conce\_ birse tal idea con progresiva claridad no supone, de suyo, resta ni adición de notas o rasgos; al formarla descubrimos un horizonte de verdad absoluta con ocasión del conocimiento relativo, pues todas las verdades - a propósito de los entes - se constituyen por referencia a la raíz y clave de significa\_ ción que ese juicio ofrece y muestra al espíritu humano. La abstracción que

vemos realizarse en la idea de "ser" no resulta, por tanto, pérdida, antes bien, es acceso que se nos abre desde la verdad; así el conocer cobra amplitud y hondura incondicionales, a la vez que por esa "abstracción" se cumple en el espíritu una presencia capaz de iluminar lo relativo y concreto <sup>27</sup>.

Acto unitario de ser.

Importa preguntarse de manera más explícita y con nuevo rigor qué es existencia, como luz de los juicios y acto de ser. Hay en ella carácter absoluto y relativo, uno y múltiple. Es centro de unidad constitutiva: raíz unitaria que funda y explica los entes, por dar en ellos efectividad al hecho de ser. Así, se distiende en pluralidad según orden, referida al ser-uno. "Existencia" no significa ni es el simple "estar realizado" por obra de un poder ajeno o propio, poseer o recibir un como reducto que permita hallarse, entre los demás entes, libre de la nada. Tampoco se trata de "cosa" alguna añadida, juxtapuesta; antes bien, es vínculo de la más estrecha unidad que el ente guarda consigo, en la cual radica todo cuanto forma parte de él. Supóngase la privación de existencia actual, efectiva, al señalar un ente: no desaparece el apoyo, sino cierto dinamismo radical que era un "fundarse y constituirse" de todos los caracteres o rasgos, el hecho de "tener realidad" el ente en cuestión, lo más constitutivo y más íntimo dentro de la unidad y constitución del ente <sup>28</sup>. Esta raíz por la que el ente cobra su identidad y esencia reales, presupone, desde la propia relatividad, existencia absoluta; solo resulta concebible sobre la base de una vinculación merced a la cual un "acto de ser" que de por sí es nada, recibe y da su propia virtud y eficacia constitutivas, o mejor, es recibido y se da, como poder efectivo y radical de constitución. Sin dependencia, nada constituye las realidades a través de la identidad con ellas; definido por esa vinculación las constituye el acto de ser, en identidad con las mismas, como raíz de esencia que se incluye en la

propia unidad irreductible de cada una. Al definirse por la dependencia total, y consistir en vinculación respecto de un Acto puro, trascendente, el acto de ser nada suma ni resta a Dios.

Así, la idea de "ser" atribuye existencia, no solo incluye "totalidades", esencias o modos; y es explicativa por esa atribución <sup>29</sup>. Recoge con ella una verdad que es aplicable de manera absoluta a Dios, a la trascendencia divina. Pero con carácter relativo - por "participación" o dependencia total, constitutiva del ente - dicha verdad consiste en revelación del acto de ser en la finitud: revelación de los entes como realidades que en sus respectivas esencias son. Ambas formas de existencia mostrada y a la vez oscura, recogidas en la idea de "ser", fundan sobre su diversa y en definitiva absoluta verdad la validez de los juicios <sup>30</sup>.

Con el estudio del ser en cuanto ser, la Ontología no rehúye lo concreto y real. Si ese estudio se desarrolla con ayuda de la abstracción, no por ello queda al margen de las relaciones explicativas que los datos requieren y llevan consigo; busca respuesta incondicional a través de tales relaciones, a partir de hechos interrogativos seguros, que se imponen de manera ineludible en la constitución esencial de los entes, y surgen con particular exigencia de explicación dentro del hombre que existe envuelto y penetrado por la finitud. Jamás debe el filósofo sustituir los datos obtenidos a nivel de existencia por un concepto vacío, trasunto irreal de realidades concretas <sup>31</sup>. Ocurre esta sustitución, por ejemplo, si en lugar de los entes relacionados, constituidos por su vinculación a lo no-relativo, se construye una ficción absoluta de la pluralidad, como desvinculada y suficiente en sus interrelaciones, sin exigencia de una base incondicional que las funde y explique <sup>32</sup>. El "ser" así se expolia de su riqueza; se reduce en forma parcial e ilusoria al ámbito de la finitud.

Ha sido forzoso mantener abierta la antinomia de lo uno y lo múltiple.

Son dos términos que deben afirmarse, pues la realidad existe identificada con ellos; mas en tal orden, que sin anular la tensión recíproca, lo múltiple se considere expansión e imagen de lo uno, y le esté subordinado por entero. Observamos que todo ente es uno y también único (solo), en exacta adecuación con el grado y esencia de su entidad; es "él mismo" porque "es", y viceversa. No se trata de mera comprobación empírica: la unidad es ley básica del ser, y define lo que en él hay de fundamentación o raíz absoluta<sup>33</sup>. Las "unidades" entre sí contrapuestas excluyen, por su parte, la dispersión: repartir la unidad entre los entes múltiples, juzgar que éstos solo se relacionan por vínculos derivados, que la unidad en el conjunto nace solo de la múltiple entidad, en todos limitada y relativa, supone conceder primacía a lo múltiple sobre lo uno, contra la incondicional afirmación del ser. La verdad ofrecida por el ser aúna, por su propia trascendencia, las más irreductibles peculiaridades, con lo cual éstas prevalecen sobre la negación absoluta. Se unifican porque "son"; así no las absorbe el modo de ser del conjunto ni de lo peculiar, y en igual medida superan la ausencia pura, como también la de su respectiva identidad y constitución.

Cabe decir que en la pluralidad concreta los entes se reducen a unidad: "son" por referencia al ser-uno, origen de lo múltiple y diverso. La pluralidad "es" por el "acto de ser", en el cual presupone unidad absoluta; a su vez lo condiciona, pero por vinculación a la misma unidad, que sostiene y constituye los entes. Estos condicionan el ser y lo relativizan; sólo donde el ser es trascendencia pura puede existir sin "fraccionarse" en la pluralidad que ellos forman, y cualquier otro tipo de estricta y absoluta unidad es tan imposible como la nada pura. Pero los entes, a nivel más profundo y originario que el de tal "partición", resultan del ser y en él radican. Lo múltiple, peculiar o diverso carece de realidad separado de ese poder constitutivo y unificador, a cuya fuerza nada resiste, porque nada hay fuera, añadido con

trario o favorable: el ser es, a partir de su trascendencia, todo. Caben en su ámbito u orden oposiciones de todo género y hondura, pero reducidas a aspectos de la unidad; el ser no se fracciona, sino según la aludida acepción impropia del vocablo, a saber, distribuyendo una plenitud inagotable de realidad y riqueza que es y permanece única. Situar las divisiones en la raíz de la unidad, o ponerlas en otro plano todavía más hondo, significa privarlas de toda base y de todo sentido, negar que "son". Atribuirles verdad y existencia supone juzgarlas unidas en el ser: reales tan solo merced a la identidad común de la raíz que las constituye, respecto de la cual lo yuxtapuesto y excluyente es nada. Las realidades existen por un Acto incondicional de ser; y solo gracias a que existen con su "acto de ser" respectivo - comunicación del ser-uno trascendente -, logran diversificarse.

#### ¿Afirmación de la nada?

La tensión de lo uno y lo múltiple en la unidad primaria del ser es paradójica. Lo "de por sí uno", que fundamenta y desde la propia raíz "es" toda actual y posible realidad, ¿se muda, sin intervención de causa ajena, en pluralidad u orden relativo de entes, tan unidos como reales, que en su unión son realmente muchos y diversos? El horizonte de verdad absoluta que es luz iluminadora de los juicios, está a salvo de la división, cuyas formas, a su vez, en su limitación esencial, son referencia a aquella unidad pura. Ahora bien, si la división no disminuye la unidad y absolutez que la apoyan, si tampoco les suma nada - pues en ella todo lo que es "algo" resulta del "ser" - ¿existe, o por el contrario, solo consiste en apariencia, desvanecida ante la realidad única del ser que es todo? En caso de existir, ¿no penetra la división las bases de la unidad y las rompe, si esa división es "múltiple" por que es, y - supuesta la identificación de la unidad con el ser - múltiple por que "es una"?

Para resolver la aporía, ¿será preciso ver en la división el influjo de la presencia de la nada, imposible de pensarse, pero causa de limitación por impedir la plenitud en el ser? Lo inconcebible de la nada como negación absoluta, válida por el acto de ser y anuladora del mismo (pensarla supondría hacerlo por una trascendencia que la contradice y excluye) ¿es prueba de que captamos el no-ser bajo forma de no-verdad, revelado también por las limitaciones, y a través de ellas visto como origen de lo múltiple? No parece que admitirse que el relativo no-ser y la pluralidad, mostrados por los entes, condicionen de raíz - y menos aún, si cabe, fuercen a considerar ilusorio - lo incondicional del acto de ser<sup>34</sup>; pero si ese carácter absoluto queda a salvo, y la finitud no lo relativiza, ¿cabe pensar que por él se explican las limitaciones, o sólo puede explicarlas otro principio, contrapuesto de manera radical, a saber, la "nada" absoluta? ¿No quedan todos los límites invalidados, no se reducen a ilusión, si el "ser" es de modo incondicional? Los juicios presuponen cierta "alteridad" iluminadora absoluta, trascendente y real en la dimensión del espíritu; mas todo cuanto nos dice esa "alteridad" en su horizonte de luz, sólo se nos descubre en un contexto de relaciones que significan finitud radical. Contrapuestas al mismo horizonte de manera absoluta, independizadas en el ámbito de la finitud, las relaciones y las realidades relativas revelan como raíz la imposible "nada". Pero si la nada carece de sentido, y no puede constituir la clave de explicación, tal vez sea preciso optar por una "relatividad" idéntica al "ser absoluto", llevada hasta lo que se considera incondicional y aparece en un contexto de finitud ineludible, u optar más bien por un Acto puro dentro del cual queda absorbida toda la realidad y resulta ilusorio todo lo relativo. Si lo relativo se refiere y "es relación" al Absoluto, pero no llega a impedir la unidad para ni atenuarla, ¿cómo da cabida al "acto de ser", cómo llega a constituirse y recluye su "ser" en la limitación? Sin duda, cada uno de los entes, a pesar de

los propios límites, es y en su entidad se distingue de los demás entes.

¿Conduce este problema a negar la absolutez o la finitud? ¿Queda alguna alternativa de solución viable, entre el ateísmo y el panteísmo? <sup>35</sup>

La solución ha parecido mostrársenos, pero con exigencia de preguntas ulteriores. Lo incondicional y unitario del ser queda inmune en la base de las mismas hipótesis contrarias a su afirmación: es el nexo y la luz en la verdad originaria que funda los juicios de la mente. Por el acto radical de ser es posible y efectiva la verdad. Mas si ésta no rompe la unidad absoluta de su origen, al que está referida con pura y total vinculación, tampoco se muestra absorbida por la identidad: adopta formas variadísimas, que tienen de común la afirmación de lo múltiple y diverso. Aquí nace el problema ya repetidas veces apuntado: ¿qué relación guardan los entes con el ser-uno, libre de condiciones y trascendente? <sup>36</sup>

Es lógico, para dar razón de las realidades relativas, buscar más allá de la confusión entre las limitaciones y la unidad, preguntarse por el orden y por la clave explicativa, llevar la pregunta hasta allí donde prevalece de modo seguro una respuesta incondicional. Toda solución "ajustada a los hechos" es problemática, si la clave de respuesta aparece vinculada a lo relativo, o si la respuesta misma a nivel de relaciones conceptuales no trasciende la dispersión. Pero ¿qué realidad reconoce la mente en los hechos o realidades relativos, si solo juzga posible explicarlos por una "verdad" ulterior, no sometida a las leyes del orden o conjunto que ellos forman? ¿No caemos en el engaño de concebir, por una parte, entes sin explicación, y por otra, luz explicativa ajena a toda realidad, que es tanto como decir ilusoria? Más aún, ¿qué entidad podemos atribuir a los entes, contrapuestos a una alteridad absoluta sin la cual nada son? ¿Y en esa "alteridad" hay poder constitutivo de todo, trascendente, si de ella se excluye toda relatividad? Al decir que los entes "son algo", y no son la trascendencia divina, parece se reconozca una



totalidad superior, constituida por los factores o miembros relativo y absoluto. ¿Sería ésta, como orden abarcador de entrambos, el Absoluto ideal y existente, explicativo y real, libre en su trascendencia al par que identificado con las diversas condiciones de lo múltiple? El "Acto" inagotable de constitución, ¿no podría surgir y desarrollarse por ese enfrentamiento, por la negación recíproca de los miembros o factores, por su interacción "dialéctica" radical y constitutiva?

Ahora bien, la pluralidad reunida y abarcadora, al igual que la dispensa, no tiene primacía sobre el ser-uno. La afirmación de que una u otra la tienen, supondría que el sinsentido y la nada prevalecen sobre el ser y la verdad. Acudir a los conceptos de negación, duda, carencia, como claves de explicación ofrecidas a lo uno y lo múltiple, es afincarse en "modos de ser" relativos: atribuir a "todo" (con mayor o menor seguridad o reserva sobre la validez de la atribución) la ausencia de caracteres o notas observada a propósito de tal o cual ente - u "orden" o grupo - y extenderla además a las restantes notas, en todos los grados concebibles. Aquí algo que es, pero únicamente "es" a su modo, no se reconoce, por parte de la mente, como identificado con otras realidades o ideas (ni con el hecho puro y absoluto de "ser"), antes bien, se le excluyen modos o formas que en su "ser" respectivo, según la propia "positividad", fundan la "posición" de los citados conceptos negativos. La negación total y pura del ser - y con él, de su verdad y sus formas o modos - ni traduce los hechos negativos ni puede pensarse. Lo que un lenguaje engañoso describe cual ausencia pura y absurdo radical, "es algo" por que "es", admite la ausencia de realidad, pero siempre con carácter sólo relativo, que permite y presupone explicación según la verdad, por referencia al ser. La "nada" no cobra sentido, se excluye del no-ser afirmable, y es incapaz de traducirse en fórmula negativa alguna, mientras no se reduzca a modo de ser que junto con otros caracteres o rasgos, y en primer lugar "aen

do", incluye el rasgo de "no ser" Todo. Si tal ocurre, ninguna respuesta definitiva viene de la nada, ni del orden, pluralidad o dispersión que remiten al no-ser; el horizonte y raíz de toda respuesta válida los constituye, en la dimensión del espíritu, el Acto incondicional de ser, al que los entes y su respectiva finitud aparecen unidos con referencia radical. La solución toma su fuerza de un Todo trascendente y divino, que en su alteridad respecto de lo relativo y múltiple, existe, es su propia verdad, y libre de condiciones, se comunica desde su libertad y su luz a los entes, sobre la base de una dependencia que los afirma por darles cuanto son. Con el "acto de ser" él funda y ofrece la verdad explicativa. Tal respuesta abarca y penetra las preguntas, allí donde éstas surgen y se imponen de manera ineludible: en la finitud. Pero solo nos habla desde el propio horizonte inabarcable, para nosotros impreciso.

#### Raíz única de la presencia.

Las observaciones hasta ahora apuntadas recogen y en alguna medida logran esclarecer la afirmación problemática al par que ineludible de la unidad común y la mutua distinción entre las realidades, que "son", pero "cada una a su manera". El hecho de la "analogía" nos ha permitido interrogar según los datos del problema: reconocer lo uno y lo múltiple en su tensión esencial, como factores que entre sí se excluyen - se enfrentan en su alteridad recíproca - por la unidad presente en la raíz de lo múltiple y constitutiva de múltiples unidades. Al intentar la aclaración del hecho, nos ha parecido cierta y radical esa vinculación, entre la pluralidad constituida y el origen unitario que la constituye. Se nos ha propuesto, desde un último horizonte explicativo, la admisión del "acto de ser" en identidad con la trascendencia absoluta, libre, comunicada por donación, que permite "ser" a una "dependencia total" (la constituye) y en ella hace efectiva la realidad irreducti-

ble de los entes. Queda ante nosotros el cometido, ni breve ni fácil, de reflexionar con toda la atención y exactitud posibles sobre este bosquejo de solución, que debiera iluminar en alguna medida la finitud y el hecho primario de "ser". Piden nueva luz el porqué y el cómo de lo múltiple y relativo, cuya realidad penetra al hombre, y en él significa recursos tan arduos e ineludibles como la vida humana. Si los criterios aceptados hasta aquí obtuvieran justificación, y revelaran la debida validez a nivel de los dinamismos y rasgos que definen al hombre, se podría confiar en el desarrollo formativo de la persona como unidad abierta, referida a las cosas, al tú y al nosotros, a la trascendencia, al propio núcleo personal.

La luz, imprecisa, pero segura y abarcadora, por la que decimos "es", y al decirlo podemos optar, sugiere un proceso de educación personal e interhumana abierto, con base en la respuesta afirmativa, apto para dar al hombre dominio sobre la realidad a través de intentos eficaces y humanizadores. Nada de esto puede lograrse según las exigencias de solución absoluta que nos constituyen y mueven, si nuestra relatividad, más honda y constitutiva aún, nos recluye en el "orden" de los entes. Lo relativo no consiste en base, poder ni explicación absolutos, pero los exige y presupone; y desde la luz que esclarece la interioridad subjetiva, los revela cual "todo", sin el que la persona se frustraría de modo irremediable: sin él no podría la persona ser en medida alguna.

Algo tan profundo y decisivo, la realidad que vive en estas exigencias y en su problemática, tal vez se diga con palabras que suenan a ineficaz / vacía abstracción. A pesar de ello debe decirse, siquiera de modo inexacto. Los entes nada restan ni suman al Acto divino de ser: Dios es Todo <sup>37</sup>. Las realidades múltiples nada son ante El; no por carecer de existencia adecuada, pues cada una la tiene, intransferible y actuadora de su respectiva y peculiar esencia, sino porque nada fuera del "ser-de" y "ser-para" aquel To...

do las constituye ni las explica. Dentro de ellas, aunque bajo formas siempre irrepetibles (cada ente es único), tal referencia traduce y es la sola realidad. La "nada" no sustrae ni adiciona, pues consiste en el solo depen-  
der. A través de lo múltiple, el ser es unidad, o mejor, es Uno, en la dimensión del espíritu.



## Capítulo segundo

### NEGACION Y PLURALIDAD

"La arcilla se modela en forma de vasos,  
Y precisamente por el espacio en que no hay arcilla  
es por lo que podemos utilizarlos como vasos.  
Abrimos puertas y ventanas en las paredes de una ca\_  
sa,  
Y por estos espacios vacíos podemos utilizarla.  
Así, pues, de un lado hallamos beneficio en la exis\_  
tencia;  
De otro, en la no-existencia".  
LAO-TSÉ, Tao-Té-Ching (El libro del recto camino), XI  
(Ed. Morata, Madrid, 1972, p.39).

"No-existencia y existencia son idénticas en su ori\_  
gen; solo se diferencian al hacerse manifiestas.  
Esta identidad se llama profundidad. La infinita pro\_  
fundidad es la fuente de origen de todas las cosas del  
Universo".  
LAO-TSÉ, o. c., I (p. 29).

"Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegen\_  
ständig vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere  
zum allen Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses  
Nichts west als das Sein".

M. HEIDEGGER, Was ist Metaphysik? (Vittorio Kloster\_  
mann, Frankfurt a.M., 1969), p. 45.

¿Dominan la vida humana los poderes de la negación? ¿Hay, en definitiva,  
ausencia de lo más anhelado por el hombre? Detrás de límites, condiciones que  
coartan, fuerzas opresoras, ¿está la ausencia absoluta, causa anuladora irre\_  
primible, raíz incondicional de no-ser? ¿Es la vida un esfuerzo que se pier\_  
de en la noche, en el espacio oscuro, vacío, infinito de la nada?

Tal vez la noche deba iniciarse y concluir, quizá solo pueda ser noche  
por la vecindad luminosa del día. Las sombras y la luz componen la armonía

del cuadro, penetradas por otra luz que es belleza, inspiración, espíritu. Cabe suponer una relación esencial entre los aspectos negativos y el hecho de constituirse la realidad, o sea, de imponerse en sus determinaciones, recursos y energías, con poder de ineludible y originaria afirmación.

Al excluirse realidades o formas de ser, ¿vige esa afirmación en la realidad excluida, hay presencia común y correlativa de hechos que se contraponen, dentro de un orden o conjunto unitario? Quizá así la negación lleve consigo pluralidad; pero no dispersa, cual yuxtaposición de unidades absolutas, sino relativa al todo que en algún sentido la sostiene y abarca. ¿Se impone la pluralidad por negación recíproca de elementos, o siquiera por la recíproca vinculación de lo positivo y lo negativo dentro del orden real? Contorno y hueco forman el vaso; los dos elementos se necesitan, se completan entre sí, al par que se excluyen. ¿Será todo unidad en lucha, tensión del ser y el no-ser en rivalidad irreductible, mas por ello mismo fecunda y armónica? La respuesta al anhelo humano de plenitud, ¿es un responder inacabable, falto siempre de la adecuación exigida? ¿Se pierde en el vacío de la pura negación, del sinsentido y la muerte? ¿Lleva a la afirmación absoluta? ¿Nos absorbe y destruye en lo incondicional de la afirmación?

Habría camino de respuesta según las exigencias humanas, si la negación y pluralidad relativas tuvieran su raíz en otro orden: si fueran don a partir de un dinamismo puro, inagotable, libre de toda vinculación al no-ser y a ser penetrado por la finitud. En relación con esa raíz, los entes serían nada; mas por ella recibirían afirmación, los uniría un orden dialéctico radical, su horizonte no sería la noche de la ausencia absoluta y anuladora, ni la supresión dentro de una alteridad absorbente infinita. Pero ¿puede combinarse esa dualidad entre las realidades múltiples, como "nada", y cierta raíz absoluta que las afirme, que las constituya tal cual son en su correspondiente unidad?

Formar al hombre ¿es desarrollar un proceso de superación sólo relativo?

¿Desde la propia relatividad primera, constitutiva y abarcadora? ¿Sin más horizonte que el mismo desarrollo del proceso? Las personas, al parecer, necesitan afirmarse con afirmación progresiva de su interdependencia. ¿Se les comunica y las constituye cierta Libertad única, por donación de una presencia radical, dinámica y trascendente? Preguntar así ¿es soñar una imposible respuesta al hecho ineludible de nuestra finitud?

#### ¿Testimonios opuestos?

La verdad en el horizonte del ser ha revelado primacía sobre la afirmación de lo múltiple. Esa verdad ilumina los entes; da cabida y ofrece base de explicación a todo cuanto tienen de diverso y exclusivo, pero sin dejarles margen alguno de existencia, aparte de la que reciben por vinculación a la unidad. El mismo no-ser, que en cierto sentido confuso del término confiere eficacia negativa a la finitud, y la traduce en dispersión, carecería de toda referencia a nivel de realidad efectiva, si no perteneciera al ámbito u orden del ser, lo cual significa fundarse en la unidad absoluta, concreta y abarcadora, activa y trascendente. Mas no conviene instalarse en un solo mirador, si la accidentada superficie del terreno pide elegir también otros. La interrogación sobre el "ser" de los entes o realidades ha de cobrar sentido ulterior, si se formula desde lo múltiple y diverso (sin perder de vista la unidad). Hemos recogido ya algún hecho significativo, pero lo grave de la cuestión no consiente vaguedad ni premura.

Si la respuesta ha de basarse en la verdad "absoluta" del ser, incluirse en ella, reflejarla como parte en la que confluye el todo, observemos también que lo incondicional excluye cualquier forma de vinculación o de límite. La finitud solo puede encontrarse en lo múltiple y relativo de los entes. Explicarla supone verla referida al acto incondicional de ser, a través de una re-



latividad idéntica a la misma constitución; pero si la finitud es negación o carencia de realidad, no puede consistir en aquel acto, ni explicarse tan solo por él; la propia relatividad honda, constitutiva (no ya la ausencia pura) significa y es un hecho contrario. Por eso la idea de "limitación" y el previo carácter diverso y múltiple con que se realiza y reparte en los entes, no parece puedan mirarse tan solo según el aspecto de unidad o verdad referidas al ser; su explicación, en cuanto opuestos a la unidad y faltos de plenitud, se muestra hasta cierto punto sujeta a la no-verdad y el no-ser. Attribuirles verdad pura y simple equivaldría a la ilusión de trocarlos en la unidad absoluta del Acto de ser. Así, al buscar la razón de los entes limitados hay riesgo de no poder hallarla, y admitir que no la tienen, una vez admitido que en la finitud no se revela causa de no-ser. Si afirmamos alguna, su naturaleza y efectos deberán sugerirse en un claroscuro de existencia contraria al ser y a la verdad. Mas aquí urge deshacer un grave equívoco.

Si el no-ser de lo múltiple y diverso debe consistir en mera y total negación, carece de causa por carecer de sentido. Sin duda, al carecer de sentido no puede explicarse. La verdad que se muestra al espíritu, surge en la raíz unitaria del ser, al paso que la aludida negación destruye la unidad, por ello, si se vierte en el alma no trae consigo conocimiento; la sola y pura negación excluye de la mente la verdad y el sentido. Nada hay (ningún ente es posible) entre lo múltiple, que no sea, que carezca de su propia unidad en el ámbito u orden del ser. Lo opuesto de raíz, inabarcable en el ser comunitad abarcadora y excluido de ella, no puede concebirse, es nada, y no proviene de causa alguna; tampoco tiene explicación, ni produce efecto real alguno. Tiene realidad el error bajo distintas formas, y la tienen otras innumerables muestras de la finitud; pero únicamente por apoyarse en el ser, cuya riqueza y verdad en cierta medida poseen y "son", aunque de manera inadecuada.

Mas el problema persiste en su dificultad profunda. Supuesto que todo re-

sulte y exista por el ser, ¿no cabe reducir los entes todos, y la pretendida absolutez básica, a pura nada y absurdo? Porque el "ser" aparece como identidad y exclusión recíproca, verdad y error, plenitud e indigencia: lo diverso y antagónico, y hasta falso, o por cualquier razón deficiente, es lo que el Acto de ser produce u otorga, no menos (y tampoco más). Según la hipótesis, debe juzgarse ilusorio que la realidad "exista", y sea "algo", sin ser la transcendencia absoluta, ni el hecho de resultar, radicalmente y por entero, de esa unidad pura y divina. Si excepto Dios y el "estarle referido" todo consiste en nada, y no se puede siquiera afirmar que esa "nada", contrapuesta y excluida, cumpla la función negativa de causar la finitud, ¿se definirá Dios acaso como la suma (al tiempo que el supremo origen) de las limitaciones del ser, y por tal razón, como Nada con mayor o igual certeza que Ser absoluto? La pregunta queda ya respondida, al mostrársenos en la absolutez del Acto una primacía pura, incondicional, sobre los entes múltiples y relativos. Estos no poseen por sí mismos "nada" limitadora, ni en ellos hay entidad alguna que exista "además de" Dios. Toda carencia, vista según su efectividad concreta y relativa, consiste en "algo": realidad ausente, quizá superior a lo que es posible en un ente real determinado, pero presente en Dios sin que la posibilidad la apoye ni la recluya. Aunque no causa las limitaciones ni explica la finitud el simple hecho de superarlas, entendido cual realidad ausente (y por otra parte efectiva fuera del ente limitado), también es cierto que si el no-ser en algún sentido las constituye, y podemos concebir esa constitución por la ausencia aludida, se excluye el riesgo de la absurda Nada, inevitable en la hipótesis de un no-ser efectuado y coartador, propio del ente y sólo negativo. Dios es causa de que los entes sean limitados y múltiples: es causa a través de las respectivas carencias, por vincularlos a Sí. No les hace contraer el influjo ficticio de la pura "nada". Les da no-ser que consiste en relación: no-ser que es de suyo "nada", ausencia negadora, y a nivel de posibili-

dad se mantiene cual negación de su propia realidad efectiva, mas de hecho significa y es ser sobre una base de radical dependencia. La "nada" se reduce de esta forma al nivel de los hechos solo posibles - faltos de realización actual -, mientras que la finitud se funda y queda constituida, y a la vez hay pluralidad, según los distintos "modos" concretos que reviste dicha relación (entre los cuales ninguno sustituye ni absorbe los demás).

#### ¿Tesis y antítesis conciliables?

La "nada" supone entes relativos, todos con su peculiar finitud. Como negación radical del ser no les afecta, pues según esta acepción no puede extraer (ni constituye carencia de realidad). Sólo cobra sentido cual dato "insuficiente", cual hecho derivado: limitadora porque recibe lo preciso para tal función, y porque resulta del ser, y se incluye dentro del orden real, y en la función de limitar los entes no pierde el propio carácter entitativo. ¿Nace con la presente hipótesis la violenta paradoja de relativizarse por su misma virtud lo que es de por sí absoluto? La "nada" reducida al ámbito del ser, pero contrapuesta a la absolutez unitaria, y por ello la "nada" como raíz de las divisiones, ¿aclara la cuestión del ser y los entes, o por el contrario, la agudiza? Parece que el relacionarse y consistir en la propia referencia al Acto de ser (dentro del orden o conjunto), da a cada uno de los entes limitados la índole de "no ser" Todo y de coexistir con los demás, en el conjunto u orden. Este carácter negativo se revela, a primera vista, núcleo de la finitud y origen de las divisiones. Pero no basta con aducir, como base del hecho señalado por la idea de "limitación" y por otras afines, la radical referencia al Todo y la sujeción recíproca de los entes. La primacía del ser sobre la finitud, o del ser sobre el no-ser en las realidades que no son la trascendencia absoluta, pone en primer plano interrogaciones cuya dificultad se resume en el contraste de "plenitud" y "dependencia": lo que es pura vinculación

¿tiene como causa u origen incondicional a Dios, unidad suprema, sin partes ni forma alguna de relatividad que incluya dependencia? Con la "nada" como no-ser subordinado, posible porque la realidad es y lleva consigo limitaciones, ¿qué medio se descubre para unir, con ilación lógica, la plenitud y el simple "relacionarse"?

El no-ser de los entes relativos, ya se mire como su carecer de consistencia al margen de Dios - "nada ante El", que podría trocarse en la inexistencia actual -, ya como falta de las determinaciones y entidad concreta que podrían hallarse en dichos entes, viene dado por la "forma de ser", y su realización efectiva presupone sin duda algún "acto", dinamismo radical de constitución. Esto ofrece, bajo su oscuridad, el recurso de permitir una aclaración no ficticia, acorde con los hechos: cada uno de los entes limitados, por constituirse, es negación de los demás entes, y aun de lo que en él hay, pero negación relativa y remisa, pues la fundan el ser actual o posible de lo negado, y la actual o posible vinculación de esa realidad a lo que puede constituirlo. Aquel "acto", dinamismo primario que se descubre en la raíz del ser, persiste, y aun parecería afianzarse, en la relativa negación de los entes: como término de relaciones en las que todo lo múltiple se explica por la misma identidad (primaria, activa y pura), no por ser dispersión de nuevas unidades que vinieran a adicionarse u oponerse. El acto incondicional de ser es dinamismo que establece esas relaciones.

¿En qué consiste la forma de ser profunda, constitutiva, según la cual los entes carecen de explicación en su unidad intranferible y de suyo son "nada"? Lo que es por sola relación, ¿cómo recibe su entidad, para quedar constituido según la propia singularidad concreta, irreductible y única? No podría haber vinculación, y tampoco límites, si el ser que ella funda y constituye tuviera unidad íntegra, sin fisura ni división dentro de su reducto unitario. La finitud que penetra los entes limitados, resulta de que "son" referencia, pero

implica además el hecho de la composición en cada uno. ¿Puede esta no-unidad aducirse como razón del no-ser, si el ser es unidad?

Aquí se renueva la tentación de una supuesta no-verdad en la raíz del ser, al quedarnos todavía más oculta la identidad en los entes múltiples, y volver nosotros a advertir que es vano sin ésta cualquier intento de explicar la limitación. El no-ser es no-uno, porque lo compuesto, lo disperso, y en una palabra, lo múltiple, es; finitud significa no-unidad, y viceversa, pero solo "siendo" pueden las dos llevar consigo no-ser, hasta tal punto, que el no-ser de lo múltiple es efecto y aun aspecto del ser "uno". Si están compuestos los entes que forman pluralidad, se exige, pues, ulterior evidencia de unidad explicativa, dentro del conjunto: unidad en los elementos o partes, y entre todos ellos. La división no ofrece el último y adecuado porqué, esclarecedor de la finitud. Parece que el único no-ser real y afirmable proviene de la composición, a través de límites que dan al ente unidad exclusiva, y a la vez presuponen relatividad; pero si tales factores o recursos de explicación se matraen al "ser" uno, deben considerarse ficticios y absurdos; en tal caso, no pueden cumplir la función de dar sentido y forma al no-ser. No cabe tampoco juzgar - hemos podido ya reconocerlo - que el ser en plenitud, con su trascendencia pura, unitaria, adecuada, nos dé solución cabal y directa de toda la problemática surgida con las divisiones y pluralidad en el orden del ser, surgida además con el hecho de la finitud y entera vinculación, y con el expresado no-ser que se entraña ahí. Aunque sólo relativo, o mejor aún, por serlo, el no-ser no puede esfumarse en la unidad absoluta; no la aminora y tampoco la acrecienta, pero sí opone y es negación de plenitud, y por ello, de unidad y de verdad explicativa.

Admitamos que el ser prevalece sobre la posible "nada"; lo que se excluye de él, ni "es" de ninguna forma, ni puede siquiera negar, y en todos los casos carece de sentido. Ahora bien, desde la inadecuación, desde la no-verdad

y el no-ser, se impone la realidad relativa y múltiple: si fuera otra su índole, todo se reduciría a la sola identidad absoluta del puro ser-acto. La certeza de que existen entes relativos, penetrados por la limitación, obliga a hacerse esta difícil pregunta: ¿ser y verdad idénticos a la negación de la verdad y el ser? No cabe, en efecto, ningún origen de negación, sino gracias al ser, y porque tal origen es uno, verdadero y real en su base de "ser". ¿Cómo funda y produce el ser su propia antítesis? ¿Es absoluta su raíz más honda, si por ella nace lo real de la negación del ser, sin que el menor influjo distinto y extraño se sume, ni tampoco pueda aminorar el de esa raíz?

Exista el no-ser; su realidad efectiva y su presencia lo son de la finitud, y por tanto, de la división; y a la inversa, hay no-ser en lo real limitado y múltiple. Nos hallamos ante la aporía de hechos o propiedades que se excluyen entre sí, pero resultan de la misma unidad, y al excluirse le dan vigencia. Si la sola "nada" admisible se constituye por el ser, ¿la raíz de donde ella nace es ser con carácter de plenitud? En el origen parece mostrarse un "todo" que incluye composición, relatividad activa, presencia de la nada. Lo real de las carencias múltiples hace efectiva la finitud en el ámbito del ser, porque la unidad absoluta las contiene de modo originario; lo cual en algún sentido supone relatividad allí donde el ser es incondicional y único. Tales carencias se identifican en forma derivada, por dependencia, con la plenitud que las funda y abarca: son lo no-infinito de la realidad concreta, a su vez constituida cual relación, y por ende con identidad recibida, solo radical en la plenitud activa que la constituye y trasciende. Mas la interrogación continúa abierta. ¿Hasta qué punto se identifican el ser y la nada?

#### Negación de lo múltiple y negación del ser.

Hay quienes afirman el no-ser y la no-verdad cual notas esenciales a todo ser; juzgan impropio buscar justificación y apoyo reales en la trascen-

dencia absoluta, porque ésta les resulta abstracta y engañosa, solo concebible como base de explicación a trueque de negar hechos evidentes e indiscutibles, que impiden aceptarla a nivel de realidad <sup>38</sup>. La sujeción de lo múltiple converge en el Acto unitario de ser; mas ¿podría aunarse de este modo la realidad no dispersa? Se unifica lo que es; por tanto, la dispersión del ser coexiste con la unidad, y hasta se impone con cierta primacía respecto del ser-uno <sup>39</sup>. "Ser" y "verdad" son nada y ser, sinsentido y luz reveladora; así, el todo y la verdad en el todo son y traducen síntesis de partes, por más que solo pueda haber síntesis merced a la penetración del ser y la verdad en sus respectivas negaciones, y a la subordinación de estas últimas <sup>40</sup>. Unidad es el ser es unión de los entes por el ser-uno, sin que lo múltiple sea absorbido y desaparezca, ni el ser-uno resulte desmembrado. Las realidades trascienden la dispersión, pues radican en la unidad común del ser; mas el hecho de la unidad en el ser significa articularse la misma según los entes múltiples <sup>41</sup>. Por eso cabe considerar ilusoria la trascendencia pura del ser, y sustituirla por un mero dinamismo o función, unificadores de lo diverso <sup>42</sup>. Se nos abre entonces el dilema de excluir toda clave explicativa incondicional porque revela el orden relativo, o de excluirla porque prevalece el absurdo, como orden absoluto irrecusable, pero irreal e imposible <sup>43</sup>.

La filosofía, al considerar la dialéctica de lo uno y lo múltiple, ¿no ve nada algo más hondo, ulterior, irreductible desde su trascendencia al todo y a las partes? ¿No desviamos nuestra vista del ser, si de hecho solo ocupan nuestra atención los entes limitados y el Ente infinito? ¿No debería la unidad buscarse en otra dirección, como "ser" contrapuesto de raíz a todos los entes se parado de ellos por la negación recíproca, por la nada? <sup>44</sup> Sin la trascendencia unitaria del ser reconocida a través de esa "nada" - mientras no se concibe el "ser" como trascendencia pura, desde la cual los entes "nada son" -, ¿admitiremos en la raíz del pensar un "todo" con caracteres de suma, no menos con

tradictoria que necesaria? <sup>45</sup> A juicio de Heidegger, con el problema y la afirmación de la "nada" que domina los entes, hallamos el solo camino válido para descubrir la revelación del ser <sup>45</sup>. Tal postura no puede identificarse con el nihilismo <sup>47</sup>, ya que el ser no consiste en la nada: se muestra como luz, tras el velo de negación que cubre los entes, al aparecer éstos en el hombre singular y concreto fundados, constituidos a partir de la alteridad por donación de presencia, merced a un dador respecto del cual nada son, pero como "nada", separados de él por la alteridad más honda y más irreductible, son camión obligado para reconocerle, y permiten afirmarlo como luz explicativa, a través del hecho de la constitución radical.

Aquí, a pesar del recurso ofrecido por la contraposición del ser y los entes, la dificultad se mantiene y agrava: hay que presuponer la realidad manifiesta de lo múltiple, referirla al acto unitario de ser y a la vez excluirlos en recíproca y total negación, cual si nada tuvieran de común. La total negación recíproca de los entes y el ser hace consistir uno u otro de estos dos términos en pura nada. Así vuelven ambos al punto muerto que iguala ser y no-ser: todo se relativiza y anula, pues hay experiencia básica, ineludible, de la unidad y de lo múltiple, y con la misma firmeza categórica se destruye el valor de este conocimiento inicial. La "nada" imposible y absurda, forma inaceptable de negación, cobra vigencia, tan poderosa y decisiva como ilusoria, al recogerse en la verdad absoluta del ser la contradicción del ser y la nada. Ni se evita que esto ocurra, al hacer pie en la afinidad o unión recíproca de los entes y el ser significadas por el juicio "los entes son": al decir "son", al atribuirles realidad solo por el ser, concluimos que el ser es a través de ellos negación de sí mismo, ya que es la supuesta "nada", idéntica a todo cuanto tienen y son. Una vez admitida aquella contraposición radical, el ser resulta, pues, contradictorio, se niega, y en su negación aparece imposible.



No cabe suponer la nada como base explicativa del ser ni de los entes. Afirmarla significa afirmar uno y otros, y por ende excluirla: referir la afirmación a la verdad pura del ser, luz y clave de todos los juicios, y reconocer el orden real de los entes, que se impone como cauce y contexto ineludibles de todo pensar. Sólo por inferencia abusiva, sin abandonar la verdad primera y común del ser y los entes, hay ocasión para poner en duda - contra las evidencias admitidas al hacerlo - la primacía del ser sobre la nada, y el carácter derivado y relativo de ésta. Al proceder así, se nos revela un horizonte de verdad que el error empaña y falsea, sin llegar a suprimirlo <sup>48</sup>. La realidad múltiple y diversa incluye, en sus oposiciones de toda índole, una dialéctica primaria de ser y no-ser; mas ambos principios o factores, como también el dinamismo que les da curso y efectividad, remiten a una raíz única, el acto incondicional de ser <sup>49</sup>. La cuestión que ello suscita, no puede formularse desde la nada, ni tampoco desde cierta zona media, donde el ser y la nada se equiparen y ocupen el mismo nivel; los datos reciben apoyo, sentido, fuerza y alcance, en definitiva, solo del ser <sup>50</sup>. Surge la cuestión ante el hecho de una paradójica finitud, presente y efectiva (con carácter y eficacia de negación) y real por un dinamismo opuesto, que es factor afirmativo incondicional. ¿Cómo se constituye esa nada, que por mostrarse relativa, parece señalar en su origen absoluto una radical negación de ser?

#### Realidad ambigua.

La finitud penetra los entes limitados y hace que en ellos todo incluya posibilidad esencial de ser y de no ser; los define y domina la "contingencia". ¿Hasta qué punto y con qué características hay ser en los entes limitados, si los afecta la posibilidad honda y constitutiva de no ser? ¿Los juzgaremos invadidos por la nada? Supuesto que la nada absoluta no puede existir en oposición al ser ni afectarlo <sup>51</sup>, ¿cuáles son la realidad y esencia de la

"nada relativa"? La finitud y contingencia humanas - como también la pluralidad concreta que desde el no-yo nos ofrece recursos, condiciona y en alguna medida funda nuestro dinamismo personal - deben ser admitidas, y lo son en toda la vida consciente, cual datos de experiencia segura que nos sitúan dentro de la realidad <sup>52</sup>. Sin duda tienen sentido, ya que "son" y lo real desmiente el absurdo; pero no dan respuesta decisiva a la pregunta sobre el ser y los entes, al contrario, son lo oscuro, para nosotros quizá insoluble de esa interrogación <sup>53</sup>. La pluralidad y la contingencia que ella supone en cada uno de los entes múltiples y relativos - ninguno de los cuales "es", en ningún aspecto o forma, sino limitado, no dueño de la alteridad que le contraponen los demás entes y el acto de ser en plenitud - hallan cabida y base dentro del ser, y expresan la composición del propio ser que las funda. Ante el carácter absoluto de esa raíz se evidencia su relatividad, que solo si es del todo "relativa" puede tener sentido: solo si es radical vinculación al carácter absoluto del ser. Esta dualidad lleva consigo un criterio de evolución para su mismo problema: lo múltiple, limitado y contingente, se explica sin forma de la unidad, por la amplitud exhaustiva y radical hondura de la vinculación. Mas el hecho de que los términos relativo y absoluto se identifiquen en parte con el ser, y sólo por él y en él se aúnen <sup>54</sup>, nos obliga a precisar de qué nueva composición, singular y única, se trata aquí.

La relativa negación del ser es inevitable. Nuestra vida, aun en lo más depurado que elaboran o realizan el pensamiento y la volición, es síntesis renovada, con partes nunca fundidas en unidad perfecta. La revelación del ser ofrece un horizonte de unidad, pero mostrada a través de lo múltiple, que en algún sentido la niega, y dentro de los juicios - cauce de todas las afirmaciones - la relativiza al recibir apoyo de ella y condicionarla. Ante todo la mente humana conoce el ser, en segundo lugar la división, y por último los entes según su respectiva unidad <sup>55</sup>; mas tales hechos aparecen cual proporción

u orden común, entre lo unitario del ser y lo múltiple de las "esencias", o formas de ser distintas: proporción conocida primero con oscuridad y de modo general e impreciso, luego vista según relaciones que caracterizan la no-identidad, y considerada por fin en sus elementos. Es imposible, en todo caso, la afirmación del ser o de la unidad sin la correspondiente negación, que recae sobre el orden real y se traduce en los juicios. ¿De qué modo y hasta qué punto incluye el ser su "nada", consiste en ella y no se limita a tolerarla? ¿Hay ahora camino de respuesta?

Aclarar cómo se concilian el ser y su nada, supone explicar la unión y exclusión recíprocas entre cierta raíz de unidad absoluta y un factor o principio que es origen de relatividad. Ambos deben existir, estar aunados y oponerse, ya que la absolutez y la relatividad son manifiestas, inseparables e irreductibles. En toda limitación o finitud se delata contingencia del "acto de ser": la no-plenitud en la realización esencial nace de no-plenitud en la actualidad misma del acto, o sea, de una relativa "nada" intrínseca al ser de los entes limitados<sup>56</sup>. ¿Cómo se justifica la negación siquiera relativa del "ser", y que el ente no resulte sólo constituido por una raíz de constitución, sino también por un "algo-nada", realidad negativa, negación referida al 'acto de ser? ¿Qué sentido y alcance tiene dicha negación? ¿Cómo por ella ha estructura, composición real y unitaria del ente? Es preferible dar prioridad a las dos últimas interrogaciones: fijarse en el hecho, con el rigor y hondra posibles, antes de buscar directamente la forma de justificarlo. Pero si logramos ver el hecho con exactitud, su justificación ha de ser solo fácil y con secuencia.

No ser todo y ser por el todo.

Al parecer, la participación abre un camino de respuesta válida. Los entes que son dentro de los propios límites, no "son" ni poseen la trascenden-

cía absoluta (unidad abarcadora, incondicional, libre en su donación de presencia) atribuida al acto puro de ser. El ser los constituye, pero sólo se cumple en ellos según la peculiaridad o forma de ser que distingue y delimita a cada uno; la vinculación estructural con que les está referido, funda las múltiples unidades concretas, y a la vez lo relativiza, por adecuación al modo singular y exclusivo de ser de esas mismas unidades en el interior del conjunto u orden. Así, el acto de ser, cual elemento de estructura, factor positivo, da constitución, mas también al darla asume la finitud, impuesta por lo peculiar del ente en oposición a lo peculiar de los demás entes relativos. El Acto puro, libre de todas las posibles formas limitadas - que entre sí se excluyen al relacionarse dentro del orden del ser - no se yuxtapone en términos de igualdad con el "es" de lo relativo y múltiple; el modo de ser y el "es" limitados solo participan del acto de ser, lo reciben sin agotarlo, no lo disipan ni lo sujetan a la finitud; el "ser" rebasa de manera absoluta las limitaciones del "ser esto" <sup>57</sup>. La cuestión queda planteada, no resuelta <sup>58</sup>. A propósito de cada uno de los entes relativos: ¿qué son (qué significan y suponen) el "modo de ser" y el "es", y cómo se relacionan con el acto puro de ser, del cual según la presente hipótesis participan?

Pero cabe poner en duda la total perspectiva del planteamiento. Quizá lo primario no sea la participación, como pregunta ni como dato. Podría considerarse más esclarecedor y evidente lo "de suyo", la "suficiencia" real para ser la propia realidad intransferible, para identificarse el ente con su peculiar e irreductible constitución; suficiencia que, por otra parte, en sí misma aparece y es limitada <sup>59</sup>. Al adoptar aquí esta última perspectiva, la alteridad mutua que contrapone los entes no implica ya, dentro de cada uno, la dualidad estructural antes sugerida, por la que creíamos explicar la constitución del ente, su finitud y su referencia al "todo" <sup>60</sup>. Tampoco nos descubre entonces el ser, de inmediato, su dimensión de trascendencia absoluta: lo consicionan

los límites del "ser esto", y en ellos no incluye con carácter de evidencia primaria la relación - radical y constitutiva - al horizonte de unidad y luz incondicionales que permite decir, sobre cada realidad concreta y sobre el conjunto, u orden del ser: "es", "son", "cada uno de los entes es a su modo'. Según esto, la participación empieza por estarnos oculta - aunque sin ser negada - bajo la dispersión que la finitud penetra y contrapone. Mas no parece fácil sostener que el hombre piense ni elija (diga "es", en su mente y con su específica luz presencial) sin todavía haber superado la dispersión: sin haber visto la unidad común, radical y ulterior a todos los entes, en la que es triba nuestra afirmación "es". Debemos admitir la pregunta: ¿qué factor o principio separa y opone los entes limitados, y qué principio los une?, y cómo no tales factores ejercen su influjo respectivo?

Los entes limitados se nos imponen, desde su alteridad y existencia. A la vez palpamos la finitud que los penetra y recluye. Pero no podemos aislar ninguno de estos dos aspectos, y fijar en él la atención al margen del otro. El "modo de ser" y su "acto" permanecen desconocidos, a menos que su unión reproca los incluya, les dé sentido y los revele; si falta la unión, tampoco tiene lugar fuera de la mente el acto limitado y relativo de ser, ni forma alguna de realidad que delimite el acto y lo individualice. El pensar atribuye significación al "es" y al "esto" de los entes y de las afirmaciones, porque reconoce en tales aspectos o factores entidad, limitada al par que existe, sin desvincularlos nunca ni entre sí ni respecto de esa común e indisoluble entidad. No podemos captar el "cómo", sin ver que "es" en alguna medida; ni cabe el hecho de "ser" en la finitud, si su realización o presencia queda arrestada al cómo, y solo consiste en existencia pura, ajena a toda peculiaridad. El acto y el modo de ser no son limitados ni existen, sino dentro de la realidad concreta que ellos constituyen; y solo se nos revelan a través de la misma, unidos en relación de recíproca y total dependencia <sup>61</sup>. Pero de entre los

dos, el acto de ser tiene primacía; el "modo" no puede "ser", ni con perfección entera y absoluta ni con sus limitaciones, sino por el acto, mientras que éste sólo recibe del modo - siempre, no tras de existir ya libre y puro - la finitud, el no-ser. Quizá sobre todo por eso resulta ardua la tarea de explicar su respectivo carácter, ya que las funciones de uno y otro se deben al acto de ser; en todo caso, se nos exige escuchar lo que la realidad concreta dice y lo que insimía, cuando su voz nos habla del ser de los entes múltiples y relativos.

#### Estructura y relatividad.

Al advertir que dentro de lo múltiple y diverso cada uno de los entes consiste en su propia unidad, "es" en sí, y a la vez se incluye en el "orden del ser" con dependencia radical, aparece la "cuestión metafísica", no propuesta desde el ámbito de la abstracción, sino impuesta por datos seguros, ineludibles y primarios, aunque imprecisos, los cuales sugieren desde su misma tensión el camino de la respuesta, y llevan consigo los recursos exigidos para lograrla. Hay en los entes realidad constituida, porque una donación radical de presencia los funda y los hace ser tal cual son; se identifican con dicha presencia, cuya raíz dadora los trasciende en grado infinito, como trasciende el origen absoluto las distintas formas de relatividad. Mas por esa misma contraposición, que surge entre el "recibir" y la raíz absoluta del "dar", cobra sentido y es forzosa la no-identidad pura, la composición de "partes" (factores constitutivos) en la unidad concreta del ente limitado: no se identifica de modo cabal con la presencia, aquello que es por presencia recibida. Vemos unidad, pero no unidad simple, entre lo constituido, que es lo presente, y el hecho de recibir constitución. Tal hecho consiste en "acto de ser" de lo presente y dado (o constituido): un "acto" que por donación, a partir de su raíz incondicional, es presencia relativa, constitutiva de "lo presente".

El acto merced al cual existe el ente en la propia unidad irreductible - el acto por el que una "forma de ser" se funda y se constituye en sí como unidad real - tiene cabida tan sólo dentro de la finitud; establece y funda las determinaciones de ese núcleo singular, irreductible, y presupone cierta raíz incondicional como fuente de participación. No queda, pues, absorbido por la pura negatividad, ni es el aspecto o factor determinable y pasivo del ente, ni se identifica por entero con la finitud y la dispersión; mas tampoco puede identificarse con la unidad y trascendencia absolutas, antes bien, queda coartado por las limitaciones del relativo no-ser, con el que se relaciona recíprocamente en unión indisoluble, y con el que constituye por esta vinculación la unidad estructural del ente. El "acto de ser" y su "forma" de concretarse (que es forma afirmativa, pero también limitadora por su no-ser o finitud esencial) son aspectos reales contrapuestos y referidos uno al otro, sin que en ellos nada haya "además de" la referencia recíproca. Tal se nos ofrece y se nos impone el ente limitado: con los dos aspectos antagónicos de ser y de ser un algo singular y concreto, sin abarcar el "todo". La dualidad aquí resulta de un doble principio, cuya más íntima realidad es correlación de términos contrarios: su realidad consiste en establecer - gracias a la vinculación recíproca de uno y otro - la común estructura del ente <sup>62</sup>. Mas con ello no se constituye un ente clausurado, que carezca de toda aptitud unificadora, abierta a compartir con los demás entes la unidad absoluta; cada uno, según su grado y forma de ser, supera los propios límites y guarda unidad con el "todo". Observamos así nuevamente la aporía que nos oscurece el paso. Lo que consiste en adhesión o referencia al modo de ser, e incluye por tanto vinculación al no-ser, más aún, aquello que comunica al no-ser la presencia negativa, limitadora (raíz de la dispersión y la finitud), mantiene, por otra parte, y es relación con el Acto puro: dependencia radical respecto del mismo. ¿Debe juzgarse contradictoria la noción de "ser", y por ende imposible su re-

alidad en el ámbito u orden de los entes?

Orden relativo y unidad absoluta.

La participación da ser a los entes limitados, no previo ni posterior a la forma que el propio ser reviste, y al dársele impide en él la contradicción, pues no le permite dispersarse de raíz en el no-ser de lo múltiple. El "acto de ser" no implica mera realidad, yuxtapuesta a otras y dominada por la dispersión común, sin más contexto de relaciones que el ofrecido por los influjos de índole espacio-temporal, las tensiones entre procesos y energías mensurables, la armonía solo funcional y exterior, las diferencias e igualdad en el plano de las "esencias". Por medio de estos lazos no podría aún evitarse el absurdo, ya que en cada uno de los entes el acto de ser quedaría aislado, sin trascender la finitud; quedaría al nivel de las limitaciones que en el ámbito de la realidad múltiple traducen y presuponen el no-ser. La unidad es más íntima y honda, con lo cual prevalece el acto sobre el no-ser y el absurdo. "Participación del ser" significa por de pronto un hecho relacional: constituirse el ente por un dinamismo cuya raíz incondicional es el Acto puro de ser, al que todos los entes remiten, con el que todos aparecen vinculados por entero y de raíz; no significa mera constitución dentro de la propia "talseidad" o forma de ser<sup>63</sup>. Aquí lo fraccionador carece de recursos ante lo unitivo; no tiene eficacia alguna, sino como despliegue de la unidad a partir de la trascendencia. Así, por vinculación al Acto, se funda y constituye la pluralidad, que es orden, conjunto de unidades contrapuestas, pero dominadas por su dependencia común respecto de esa unidad. En las distintas realidades concretas, lo múltiple es radical referencia al Todo. Los entes forman cierta suma diversificada, mas también abarcadora y única, superior a la agregación dispersa - a la suma desvinculada y solo yuxtapuesta - de las "partes" o unidades múltiples; y a la vez tan inferior a la trascendencia absoluta del ser.



como la "nada" respecto del "todo".

Cada uno de los entes queda constituido merced al dinamismo unificador que en la propia raíz es trascendencia unitaria. No cabe, pues, conceder primacía a la pluralidad ni admitir la pura dispersión. El no-ser de lo múltiple carece de toda "iniciativa", al margen de la vinculación radical; y así independizado, resulta imposible. El ser se comunica y expande con absoluta primacía respecto de las condiciones, por el Acto fontal de existencia. La altitud limitadora y toda posible forma de no-ser se nos revelan relativas. En otras palabras, tal comunicación significa y es libertad como origen de los entes, como base y razón que los afirman: libertad que los funda y relaciona, y a nivel de "espíritu" los abre y libera, por la propia trascendencia del origen. El "estar ahí" absurdo no define los entes limitados. Ahora bien, la presente hipótesis tampoco deja de ser todavía confusa; hay que examinar sus elementos con nuevo rigor.

La participación admite grados, pero no por tenerlos divide con exclusión recíproca total: entre lo más interior, profundo dinámico y perfectivo de las "esencias" diversificadas, hay unión de energía y de ser <sup>64</sup>, pues lo diverso y múltiple no logra realidad, ni puede recibirla de causa alguna, sino por referencia a un "acto de ser" absoluto, no condicionado por la pluralidad limitadora, libre en la unidad pura de su trascendencia. Lo múltiple es riqueza del Uno, participada sin que el origen de la participación decrezca ni cambie: la plena y radical primacía sobre el no-ser, la independencia absoluta al fundar y constituir los entes limitados (libertad creadora), pone de manifiesto que el Acto persiste inmune de la dispersión y relatividad, sin afectar en ninguna de las formas que ésta pueda revestir <sup>65</sup>. Mas la unidad pura, precisamente por desplegarse en lo múltiple con entera libertad, por constituirlo sin permitir la intervención primaria ni correlativa del no-ser, no debe impedirnos reconocer la pluralidad en el ámbito de los entes, y tampoco los grados

en que esa pluralidad se diversifica. Lo diverso y múltiple supone presencia del Uno, ya que en plano más hondo - o sea, donde el hecho de la participación radica de manera incondicional - nada sino la vinculación al Acto simple y único funda ni determina las formas de ser de los entes relativos. Los "grados" muestran la participación y resultan de ella, según queda insinuado<sup>66</sup>; no revelan participación solo formal, reducida al plano de las esencias o formas de ser, pues si cada una de ellas se constituye por su "acto", también lo delimita dentro del orden cuya clave es el "acto puro", raíz de la participación; participar es hallarse en ese mismo orden, cual factor o miembro, y así es como nos aparece el "acto" dentro del "orden del ser". Mientras no se rebase lo disperso y múltiple, en lugar de la dispersión sobreviene el absurdo, porque entonces la pluralidad queda sustraída al hecho constitutivo y fontal de ser. En cambio, si se da cabida al "ser" como trascendencia absoluta, y en él se busca apoyo para los entes, la separación es solo relativa: denota pluralidad, en ella supone formas diversas, e indica además grados o niveles de participación, pero sin menoscabo de la unidad pura, y sin reclusión que impida al acto múltiple de ser, ni a las esencias o formas respectivas, peculiares de cada uno de los entes, comunicarse entre sí por su común y radical referencia al origen de toda participación.

Según el doble hecho de la pluralidad y de su origen y apoyo totales en la unidad absoluta del ser, hemos concluido que en los entes limitados hay estructura de esencia potencial o receptiva y acto que establece las determinaciones. Esta unión estructural no resulta de realidades completas, que primero son en sí mismas y luego se relacionan; no ocurre cual si estos dos principios fueran separable u ocuparan sendas regiones contiguas que entre sí se excluyen: tal manera de interpretar los factores explicativos, falsea los datos de la cuestión y con ello destruye la posible validez de la hipótesis. Lo que el ente limitado nos ofrece y descubre, es acto y forma de ser que constituyen

unidad y se identifican por entero con dicha unidad común; el "es" y el "es to", radicalmente unidos en estructura, son el ente real; mas no se confunden el uno con el otro, sino que en él son factor determinante el primero y determinable el segundo. Lo múltiple de los entes limitados obliga a reconocer en su respectiva unidad un "todo", singular e intransferible, capaz de ser en contraposición al resto de las unidades en el interior del conjunto u orden: el ente es susceptible de "ser" en sí mismo como unidad, sin quedar absorbido por los demás entes. Pero de igual modo observamos aquí, con certeza no menos clara y segura, que el ente limitado no puede ser pura determinación, "acto" sin límite, ni tampoco mera y vacía singularidad; y que el acto, como raíz presupuesta por los rasgos o forma de ser, se distingue de la propia limitación o concreta finitud. El "sí" y el "no" valen a propósito del ente, y aunque inseparables, revelan doble principio, traducen dos factores irreductibles a uno solo, contrapuestos a nivel de realidad.

Para comprender esta dualidad íntima, y a través de ella la negación relativa del ser, hemos debido trascender el "modo" o "forma" concreta, considerarlo receptivo respecto de un factor determinante, y ver en la realidad compuesta por ambos factores vinculación al "acto puro". Resulta, pues, según tal hipótesis, que el "acto" múltiple de ser se delimita al determinar su esencia, al constituir el "cómo" del ente: sólo puede fundar la realidad concreta y establecer la "forma" - conferir los rasgos o determinaciones - de modo condicional, a tenor de la aptitud receptiva; y sólo consiste en la función que ejerce, limitada por asumir las condiciones de esa aptitud. Acto sin esencia correlativa, sería acto puro: Dios<sup>67</sup>. Pero debemos concluir, además, que no se desvincula por dicha composición el "orden de los entes", establecido por dependencia radical entre la realidad múltiple y la trascendencia libre, divina, creadora. Cada uno de los entes consiste en estructura de participación, referida a la unidad absoluta; su esencia y su acto de ser no "son" por sepa

rado, y el ente que forman ambos factores o principios, carece de plena adecuación con el acto incondicional de ser, es "a su modo", no "de por sí". El hecho de ser dentro de las limitaciones impuestas por el "modo", significa "ser", "existir", por la sola referencia al Acto creador, lo cual implica a su vez "ser en la Unidad".

#### Verdad en el no-ser.

La verdad ofrecida por el ser habla al espíritu humano desde los entes, que no son "de por sí", y a pesar del propio carácter negativo son. A través de lo particular y múltiple, se percibe el origen primero y más puro de esa verdad, por el que logra justificación el no-ser de la finitud. La "nada", y con ella las diversas limitaciones, carecen de razón última y quedan excluidas, si no las funda la afirmación a nivel de realidad: si no se reducen a modo negativo de "ser" sobre la base del constituirse, hecho que da presencia radical a todas las determinaciones o rasgos del ente, y al dársele asume la peculiaridad concreta del mismo, con el modo negativo de ser o concreta finitud que ésta impone. La composición de esencia receptiva y acto de ser, cierta como la unidad relativa del ente, resulta por comunicación de la unidad absoluta: no cabe estructura real de ser y esencia, sino porque tal estructura presupone el hecho incondicional de ser, la trascendencia libre y creadora, no sujeta por vínculo real alguno. ¿Qué explicación, según lo dicho, nos permite ver el paso de la unidad pura al ente limitado, cuyo ser admite no-ser en la unión entre el acto y la forma receptiva? Nos ha traído luz, precisamente, la relativa nada, porque "es", es no-ser, gracias al ser afectado por ella, sin que la negación resulte efectiva ni se produzca a nivel de realidad, fuera de la afirmación establecida por el ser, ni fuera de la determinación debida al acto; tan solo vige en el cómo del ente; es peculiaridad negativa, sostenida por el acto de ser, dentro de la unidad concreta que viene dada por lo

singular y único de la "forma" <sup>68</sup>. Por otra parte, lo relativo de la nada su-  
pera los límites del ente, ya que en la unión entre el acto y la forma, con  
dependencia recíproca y constitución de esa "nada", se revela y se presupone  
referencia al "acto puro", como respuesta al hecho de una realidad en la que  
el no-ser está presente y aparece fundado: fundarse el no-ser en la unidad  
que él mismo penetra, sin duda indica relatividad en el propio no-ser, mas  
también supone recibir fundamentación de un origen más hondo que dicha unidad,  
no compuesto por la forma y el acto de ser, incondicional.

La vinculación que define el ente y lo constituye, es el radical recibi-  
o "ser efectuado". Tal efectuación se traduce en referencia pura y constitu-  
tiva, "ser respecto de Dios". Efectuación absoluta y existencia relacional  
son el horizonte de la verdad que el ser abre y ofrece: verdad a partir de  
"acto puro", y verdad en los entes por su peculiar y común ordenación al ms-  
mo, sin que una ni otra de tales perspectivas oculte el acto de ser, ni la  
unión estructural entre el acto y su esencia correlativa. Referirse de est  
modo y ser así efectuado son aspectos a través de los cuales el ente pone le  
manifiesto su estructura más íntima y la raíz que la constituye: el Acto cre-  
ador sólo puede efectuar entes que "sean" por participación, según los lími-  
tes de cada uno, y la correspondiente estructura, a su vez, presupone creación.  
No se trata, pues, de juntar en los entes limitación pura y ser absoluto <sup>69</sup>.  
Si el ente participa, su entidad es negación de la absolutez; mas aquí la ne-  
gación está por entero libre de cualquier "nada" que se excluya del ser, ue  
no se reduzca a limitación, impuesta por el hecho de la pluralidad, en el ám-  
bito u orden del ser mismo <sup>70</sup>. La negación apuntada afecta a los entes, no so-  
lo incide en las esencias o "modos". Excluye la identidad con el ser absoluto;  
su propio "ser" consiste en efectuación, la cual funda y determina los entes  
creados, y por ello incluye, más aún, es lo que exige: referencia a Dios <sup>71</sup>.

La nada solo puede ser negación relativa, dentro de una también relativa

pluralidad. En su "verdad" intrínseca hallamos idénticas notas: la constitu\_ ye y revela aquello que en el ser hay de múltiple, compuesto y efectuado. Si la nada absoluta carece de toda realidad - incluso "negativa" -, de igual ma\_ nera la verdad atribuida a la relativa "nada" que penetra los entes, resulta inexplicable y absurda, fuera de la participación radical en la verdad intrín\_ seca al Acto creador. El modo receptivo de ser y su acto "son" en tal medida, que están exentos de toda negación o nada contrapuestas al ser, y no defini\_ bles con significación de entidad. Existe la nada y "nadifica" los entes, por\_ que consiste en "modo de ser"; y no la forma ni la invade carencia ni reali\_ dad alguna, sino dentro de un orden según el cual los hechos de toda índole están referidos a la trascendencia, se relacionan entre sí por tener en ella su raíz común, y a nivel de realidad efectiva solo pueden negarse sobre la ba\_ se de una afirmación presente en lo múltiple, constitutiva de los entes a par\_ tir del único origen incondicional.

Estas proposiciones últimas, lejos de excluir la nada, parecen aceptar cuan\_ to se precisa para reconocerle eficacia real negativa, que limite los entes, establezca pluralidad relativa y "prive" de entidad absoluta: siendo, la nada afecta al ser y lo inscribe en la finitud. El hecho de la participación permi\_ te que "el ser sea", y que sea su propia nada, lo cual no supone contradicción entre dos propiedades suyas, sino dualidad en el "orden": estructura de cada uno de los entes que son en la pluralidad. El ser se limita, por su unidad con el factor negativo que él mismo incluye en la constitución radical del ente; y ello ocurre porque, sin ceder a condiciones o influjos de ninguna clase, el ser expande su riqueza y virtud. Así constituye los entes, cual orden que en su relatividad por una parte exige cierta raíz de limitación, mas por otra, resulta de comunicación libre, y a través de todos los aspectos y factores, aun en la raíz de negación y de finitud, revela su origen incondicional, y es armonía por presencia de la unidad creadora.

Estructura abierta y dinámica.

La no-plenitud en el ser indica no-unidad en la constitución: estructura que supone dentro de su unidad relativa factores irreductibles y contrapuestos. El ser no se recibe como si procediera del exterior, no suma al ente realidad nueva y sobreañadida, ni tampoco le guarda sujeción real: es todo cuanto son los entes. Por eso la citada "participación" cae en el absurdo, se muestra contradictoria, si el ente no carece de unidad según carece de entidad absoluta. No basta con admitir composición esencial, en el "cómo" del ente: sólo se llega al núcleo de la cuestión y de los datos, si además se reconoce el acto de ser, que da a las determinaciones, a la forma y esencia, al ente en su unidad irrepetible, el hecho de "constituirse", la presencia radical. Sin el acto de ser, se nos sugiere la admisión de un "modo de ser" inaplicable y ficticio, que ni es ni tampoco puede realizarse; y por otro lado, nos aparece el hecho puro de "ser", libre de composición, pero limitado y relativo; o bien, al atribuirle identidad con la forma y esencia, absorbido por la nada, y así ineficaz para constituir la realidad concreta. No se priva al ente de su unidad, no lo destruimos, al juzgar que consiste en estructura de esencia y acto de ser; y tal estructura impide, en cambio, que el ser se contradiga y destruya. Para dos funciones opuestas e irreductibles, una "potencial" o receptiva, y otra determinante, el ser dispone de esencia peculiar, con aptitud limitada y limitadora, capaz de cierta constitución específica, más aún, concreta y única; y de existencia, que es acto, y como tal consiste en el hecho de fundarse dicha constitución, de resultar establecida, y así imponerse en su propia unidad. Esa unidad constitutiva de los entes, y la verdad en cada uno y entre todos, son relativas: de por sí son nada <sup>72</sup>, independencia del acto y la limitación, del ser y el no-ser. Mas por la participación sugerida, que se realiza al tener los entes limitados su raíz en el ser

absoluto, la misma unidad es estructura de esencia receptiva y acto de ser.

Ello ofrece base y cauce de solución al hecho de la inadecuación radical que vemos en todo lo relativo. Participar así del orden absoluto, constituirse como unidad por el "acto de ser" desde esa raíz incondicional, es afincar se en un dinamismo que se define y viene dado por la trascendencia. Aquí la relatividad supone efectuación libre, radical y completa, a partir de una libertad creadora por la que los entes son, y por la que en ellos la verdad prevalece sobre el absurdo <sup>73</sup>. Mas esta vinculación de las realidades múltiples al Acto creador abre un horizonte infinito de luz y realización para los entes, y lleva consigo recursos inagotables. No cabe tal realización - el "orden de trascendencia" resulta imposible - sin personas, que siéndolo reconocen, y desde la propia unidad personal realicen, superando la finitud, un modo relativo pero real de trascendencia.

La reflexión ha intentado ser rigurosa, por afán de validez. Bajo sus procesos latía una preocupación viva y humana. Si la hipótesis expuesta se cumple (sea clara u oscura su relación con los hechos examinados), la pluralidad es afirmativa: tiene sentido, queda inmune de la contradicción. A nivel de personas, dicha pluralidad consiste en armonía de unidades que se contraponen, y que relacionadas por su alteridad recíproca, desarrollan la pertenencia al origen común, realizador en todas ellas de unicidad, interrelación, y eficacia constitutiva superior a las condiciones impuestas por la finitud. Al aceptar la hipótesis, el quehacer educacional aparece factible como tarea siempre inacabada, pero fecunda y progresiva, de identificar al hombre, colectivo y personal, con lo ulterior y absoluto de su entidad abierta, activa y transformadora, capaz de trascendencia sobre la base de una "donación reconocida"; lo cual implica aptitud que le permita lograr, a través de su propio dinamismo, libertad efectiva y profunda respecto de todo cuanto le sitúa al nivel de las cosas o de los procesos funcionales, o le convierte en medio para fines distin-



tos de esa liberación.

### Capítulo tercero

#### DEPENDENCIA Y PARTICIPACION

"Il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles: l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan; le moindre mouvement y étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance".

G.W. LEIBNIZ, Essais de Théodicée, I, 9.

"En changeant de niveau d'observation, et en considérant par deçà les faits empiriques les relations qui les unissent, il [le structuralisme] constate et vérifie que ces relations sont plus simples et mieux intelligibles que les choses entre lesquelles elles s'établissent et dont la nature dernière peut rester insondable, sans que cette opacité provisoire ou définitive soit, comme auparavant, un obstacle à leur interprétation".

Cl. LÉVI-STRAUSS, L'homme nu (Plon, Paris, 1972), pág. 614.

"Non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. [...] utcumque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus rationem plenam repereris, cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis".

G.W. LEIBNIZ, De rerum originatione radicali (VII, 302).

¿Existe un trabajador que sólo se fatiga, descansa y quiere evasiones?

¿Aquel hombre de negocios existe, o más bien existen sus exigencia de lucro?

Y el arribista sagaz, hábil nadador en agua revuelta, ¿tiene en sí mismo su apoyo, o le traen y llevan las circunstancias, según lo dicte la astucia del interés? ¿Existen el hombre y la mujer del consumo, poseídos por la apetencia de goce desde la angustia velada, invadidos por una propaganda que les impide tomar decisiones, que las toma por ellos en la piel de los sentidos? ¿Y el

director de empresa identificado con el alma física de su ordenador, esclavo con él de una programación hecha según el criterio de la mayor rentabilidad?

¿No son también las decisiones justas un existir en nuestra alma las normas?

¿Existimos, o nos absorbe cierta complejidad "a priori" de recursos, formas dinámicas, procesos integradores y destructivos? ¿Dónde reside la unidad que me funda, y penetra y es mi constitución? ¿Puedo llamarla "yo", por ser mía hasta tal extremo? ¿Debo llamarla "mía" porque es mi dominadora? ¿Llega su dominación hasta impedirme "ser", me sustituye de raíz? ¿Soy yo siquiera capaz de decir su nombre, o pasan su voz y su poder - estructuras significativas y eficaces - por un lugar vacío que se llama "yo"?

Descubrir en todo la dependencia, no ver en ninguna realidad suficiencia absoluta, ¿supone error? ¿Es hallar cierta solución negativa radical? ¿Es estar a medio camino de una respuesta afirmativa incuestionable que lo ilumina todo? La vinculación de las realidades en sus varios niveles (aun allí donde "realidad" es tanto como decisión e iniciativa, si eso ocurre en algún lugar) se impone, es hecho que resiste las dudas: los entes son sobre la base de una real e indiscutible dependencia. Así cabe explicarlos, en alguna medida; al paso que resultan ser otros tantos núcleos de pregunta sin respuesta posible, cuando se los mira dispersos, reducidos a la sola singularidad propia de cada uno. Mas esto se dice con preocupación y hasta con angustia; porque tal vez tú y yo debamos desaparecer, si hemos de ser explicados; quizá lo pertinente y lógico sea morir absorbidos en la coherencia dinámica de procesos y estructuras.

También aparece en las estructuras una dependencia análoga; las penetra aun en lo que tienen de más profundo y abarcador. Los factores, energías y partes del universo se condicionan entre sí; ninguno de ellos se basta, ni tiene sentido su inclusión en sistemas absolutos, juxtapuestos y cerrados.

¿Puede bastar la interdependencia, si vige entre las estructuras? Pero ¿por qué están ahí, con sus dinamismos y su orden? Su presencia radical quizá resulte de una presencia activa ulterior, inabarcable, trascendente. En caso de ser así, el marasmo y la angustia de nuestra amulación podrían remediarse: la trascendencia no suprime ni sustituye los entes relativos, los afirma desde la propia alteridad libre y absoluta. Habría, de ese modo, participación: el hecho de "ser por dependencia". Sin que lo último - fundarse en la vinculación a una libertad que se comunica - anulara la realidad efectiva del ente; al contrario, en caso de cumplirse la hipótesis, existimos, y ante nosotros está abierto un horizonte incondicional de recursos, de luz explicativa y de libertad, como respuesta a la insuficiencia de las estructuras, y del hombre que las halla presentes y dominadoras en todos los aspectos de la vida humana.

#### ¿Unidad insegura?

La revelación del ser en los entes no nos permite quedar en la dispersión, antes lleva implicada una absoluta afirmación de unidad por parte del espíritu; no solamente en el plano teórico o de la verdad especulativa, sino también en la aspiración más profunda de nuestra libertad. Hemos visto cómo pensar es descubrir los entes en el horizonte unitario del ser <sup>74</sup>. El hombre no puede situarse, como simple espectador, al margen de esa unidad que él conoce y elige; la tiene y halla ante sí, pero todavía más en su interior; y la proyecta hacia los entes al experimentar que "son", y que le dan medios u ofrecen dificultad para conseguir - a través de la unión cada vez más estrecha de ellos con el ser en la propia vida humana - plenitud y transparencia progresivas en la participación del mismo ser, otorgada al espíritu en la raíz del pensamiento y de la volición.

Mas el hecho de la pluralidad es tan obvio para algunos, que consideran lo diverso y múltiple como dato primero, irrecusable y que no pide ni puede te-

ner justificación. Tal es - por citar una corriente filosófica actual - la postura del positivismo lógico <sup>75</sup>. Huelga decir que en la vida cotidiana de las gentes (fuera del campo filosófico y al margen de especulaciones científicas abiertas a problemas amplios) es frecuentísima cierta actitud subordinada a la dispersión de las cosas y los hechos, como si en lo parcial consistiera la verdad última de nuestra vida y el horizonte de las aspiraciones humanas. Sin duda, la pluralidad posee en sí misma firmeza muy evidente y segura; todo lo que es y significa algo para nosotros, o bien se identifica con lo múltiple - parcial o fragmentado -, o bien, al menos, sólo se nos pone en contacto por medio de esta dispersión. ¿No debemos admitir, pues, que la base y origen de lo múltiple son las unidades concretas, de por sí anteriores, aunque inferiores en riqueza y entidad al conjunto? Ninguna realidad afirmable tendría fuera de sus límites base ni explicación más hondas y firmes que en la propia singularidad, a pesar de que ésta debiera completarse en la articulación común <sup>76</sup>. Es de notar que incluso Zubiri, cuya atención a la "respectividad" mutua de los entes ha sido muy esclarecedora, señala una ambigua autosuficiencia (no-fundamentación) de las esencias singulares, reales y concretas: son, y carecen de soporte intramundano común que les dé entidad. Según el autor, la constitución estructural del mundo resulta de ellas; en ellas radica toda la realidad con que se forma y sostiene el conjunto, u orden entitativo, la cual es el mismo conjunto u orden <sup>77</sup>.

Buscar base y explicación para lo múltiple, ¿es, en último término, dirigir los ojos a la unidad absoluta de un Todo que los entes limitados no fraccionan ni dispersan? Vemos, por de pronto, que los hechos y cosas intramundanos (por su carácter de relativos, no idénticos al acto puro de ser) dan cabida a la doble pregunta de cuál es su origen y para qué existen y actúan <sup>78</sup>. Ambas cuestiones, además de tener significado objetivo, se imponen con mayor fuerza que las referentes a rasgos o notas solo singulares, ajenos a la iden-

tividad o unión común, cerrados en la peculiaridad irreplicable de los distintos "hechos", en la dispersión de los entes limitados y múltiples. Las preguntas sobre lo relativo y singular no tienen sentido ni posible respuesta, sino por la unidad y verdad que la doble cuestión mencionada traduce, implica y presupone. Mas tampoco podemos comprobar una "hipótesis" explicativa que desborda todos los hechos, inabarcable en su afirmación de la trascendencia absoluta.

La primacía que da Aristóteles a las sustancias, no le impide reconocer profunda y esencial relación entre ellas <sup>79</sup>, ni poner en la unidad suprema de Dios la razón que explica de manera definitiva y plena los entes corpóreos, producidos a través del "cambio sustancial" <sup>80</sup>. Plotino ve la unidad como origen íntimo y absoluto de constitución, no ya mera causa productora de la pluralidad concreta; y advierte que la identidad en cada cosa - de las cosas consigo mismas - nace de su participación en la unidad perfecta y pura <sup>81</sup>. Sin duda, se nos impone un dato: nada que "sea" sin identificarse con el "hecho incondicional" de ser, queda libre de cierta vinculación que lo sujeta a toda la realidad <sup>82</sup>, y cuya fuerza y eficacia aparecen como presencia radical constitutiva. Por esta conexión cada uno de los entes recibe lo preciso para ser "lo que" es y distinguirse de los demás. Pero no merced a una falsa primacía de la sujeción e insuficiencia, sobre el "ser" que es recibido por los entes limitados y los constituye; sino gracias a que dicho "ser" no resulta de ninguno de ellos <sup>83</sup>, antes bien, su origen es trascendencia absoluta que se comunica a todos: que funda y establece las notas reales de cada uno, y así es entre todos unidad ofrecida a lo múltiple, de la cual todos participan, y a la que se subordinan según el grado y forma de su entidad (pues únicamente en tal sentido y medida "son") <sup>84</sup>. Hay, pues, relatividad e interrelación profundas que explican la pluralidad, como orden constitutivo de los entes <sup>85</sup>; mas ello tiene su origen radical en la unidad absoluta del ser que los funda y determi\_

La "unidad absoluta" del ser se nos revela por mediación de los entes múltiples y relativos. Pero nada sería la pluralidad aquí presupuesta, al margen o distinta de la común relatividad en el "orden": no idéntica al conjunto relacional que la participación establece y define. Los entes se constituyen, cada uno a su modo, vinculados entre sí en el ser. Lo que en el ámbito u orden de la finitud puede existir coexistiendo, sin ser otra realidad que también existe, "no puede no ser" esa realidad, sino por estarle unido: lo que en el orden de la finitud es algo, consiste en la propia unidad (intransferible) por el hecho de ser, gracias a la participación en cierto origen que es común a todas las realidades, el cual hace posibles y efectivos el "ser" y el "modo de ser" peculiares de cada una. Hay pura unidad allí donde radica la participación, sin coexistencia con ningún otro origen absoluto; y pluralidad entre lo que participa, lo cual no se constituye en sus unidades con entera adecuación y plenitud, antes bien, en cada caso, con la relativa insuficiencia de un "acto de ser" recibido, y con las limitaciones que incluye la peculiaridad irreductible del ente, capaz de coexistir con otros por ese doble hecho y doble carácter negativo<sup>86</sup>. Pero dicha pluralidad resulta imposible y a nada se reduce, si sus elementos o unidades incluidas no cumplen la afirmación "es"; lo que en el plano más hondo y originario los contrapone, es la unidad misma del ser, idéntica al ser del cual reciben todo cuanto son.

¿Se revela un origen radical?

Lo que es limitado y existe, tiene su explicación íntegra y absoluta fuera de la propia individualidad: es efectuado, ya que su realidad "es" por vinculación a los demás entes del "orden", y en sentido ulterior es efectuado por hallarse, junto con ellos, en radical dependencia de la unidad, ya que todos, al relacionarse entre sí y existir penetrados por interdependencia mutua, son fruto de un mismo y único ser. La sujeción plena y radical y el hecho de o

existir no pertenecen, sin duda, a la pura idea de "ser" ni al ser como tal, que en su origen es absoluto y no puede "no ser" <sup>87</sup>; pero sí basan y constituyen el ser de los entes, limitado y múltiple <sup>88</sup>. Explicar cómo se concilian la unidad absoluta y la dispersión de los entes, que como tales nada son sino por aquélla, resulta difícil; ahí surge la "cuestión metafísica" por antonomasia <sup>89</sup>. Mas no parece posible negar lo que es uno y absoluto, cuando se reconoce realidad a lo múltiple y relativo <sup>90</sup>.

¿Razonamos sin ver que se nos desliza un error, la confusión entre necesidad lógica y existencia real? La coherencia de nociones puede no ir acompañada del hecho que esas nociones sugieren o insinúan. ¿Hay en ello ocasión de pensar según los criterios de un paralelismo ilusorio, que en apariencia domina dos regiones del ser, mal interpretadas como partes afines y armónicas dentro de un "todo" íntimamente unitario? La crítica de N. Hartmann desune estas dos regiones, y trata de precavernos contra la falsa deducción del ser real, advirtiéndolo que la necesidad lógica puede con toda validez y rigor no llevar consigo la afirmación de ningún ser lógico y realmente necesario; y viceversa, la relatividad y contingencia lógicas no impiden a los entes reales cierta necesidad indiscutible <sup>91</sup>. Notemos que la desvinculación entre los órdenes del ser, real e ideal, es de estirpe ya vieja; y que entre sus aspectos hay algunos admisibles e irrefutables. Con Kant se produjo un entero desfonde del ser real y existente en sí: la universalidad y eficacia sintética del "a priori" dan a nuestros juicios y elaboraciones mentales un carácter de verdad científica no determinado por el ser, y que no proviene de nada anterior al conocimiento mismo; una validez cuya norma y estructura interna son lo formal o constitutivo y definidor de ese conocimiento, y no resultan de ningún origen más hondo o radical. Desde el punto de vista de la ciencia no debe esperarse - en el plano del ser y a nivel más profundo que el de los juicios - la necesidad ontológica de la Causa creadora divina, ni aun la dependencia causal que el



no-ser de los entes parece postular, pues a la luz del saber científico (y particularmente del saber filosófico) no se descubre determinación alguna, ningún rasgo o modo de ser, sino como parte del fenómeno cognoscitivo<sup>92</sup>; la dependencia y causalidad, con toda su validez y eficacia científicas, se establecen "a priori", sin base en el ser real de los entes. Por eso conocer a Dios con la "razón pura", piensa Kant, es hallar una síntesis cuyo criterio o norma son el objeto conocido, Dios, y "cuyo objeto [Dios] es solamente una idea para aproximar lo más posible el conocimiento [...] a la integridad que aquella idea designa"<sup>93</sup>.

#### Más allá de la idea.

Repetidas veces hemos podido observar, en los dos capítulos anteriores, no solo que vige la unidad absoluta del ser bajo la diversidad relativa de esencias o modos, y entre toda la pluralidad y dispersión de los entes, sino también que el núcleo de esa unidad impone, como base y forma de nuestros juicios, una afirmación absoluta de existencia. Pensar es trascender todos los entes limitados y múltiples - lo mismo ideales que reales - al ver y afirmar la participación de ellos en lo incondicionado y único. Surge la difícil problemática de los entes relativos y el ser absoluto: cómo fundar la distinción en la unidad, que liga unos entes con otros dentro de la común participación del ser, y que no los relaciona con el ser absoluto, sino introduciendo la dispersión gracias a la propia unidad con él. Cuestión tan ardua - pero cuya respuesta ha sido insinuada hasta cierto punto - nos permite recoger en sus datos el testimonio de una realidad que es norma y origen del conocimiento, y a la cual éste se contrapone. Pensar es apoyarse en la afirmación del ser; no intuirlo identificado por entero con nuestra afirmación, ya que ella le está abierta cual hecho relativo (transitorio, situacional) y al abrirsele es penetrada por la validez que ella reconoce y traduce. Toda la firmeza, univer-

salidad y eficacia de los juicios e ideas resulta, en último término, del orden entitativo real: como fruto de la unidad y el carácter absoluto que son núcleo de ese mismo orden. Así, incluso la necesidad propia de ciertos juicios ideales (categóricos universales y verdaderos) obliga a afirmar otra necesidad más honda, a nivel de realidad y no ya a nivel de solo conocimiento; ni tampoco una mera necesidad real relativa, atribuida a los entes limitados y múltiples, sino la necesidad absoluta del ser, al que dichos entes aparecen vinculados, y por la que nos es dado formular el "es" de las afirmaciones a propósito de cada uno y de todos en general. La mente humana descubre que en el ámbito de nuestra vida se citan y articulan entre sí el ser y el pensamiento, la unidad y la dispersión, el carácter absoluto y la relatividad concreta.

#### Lo simple y lo múltiple.

Al estudiar cómo los entes participan de cierta raíz incondicional - al estudiarlos desde el ángulo metafísico, según la común vinculación dentro del orden del ser -, se nos muestra ineludible una armonía formada por este triple binomio: lo múltiple y lo uno, lo imperfecto y la plena perfección, lo compuesto y el acto puro<sup>94</sup>. Las tres contraposiciones son otros tantos aspectos de una aporía que nace en el ser real, se revela al pensamiento y subyace en todos nuestros juicios y decisiones. La dimensión metafísica de lo uno y lo múltiple coincide con la de plenitud e imperfección: el "todo", que es absoluto, y como tal no puede desmembrarse ni dar cabida a limitación alguna, se expande en la dispersión de los entes limitados y múltiples, que sin abarcarlo, y existiendo solo gracias al mismo, son dentro de él relativos y consisten en la propia relatividad. Mas la verdad última, por la que el problema aquí apuntado cobra sentido y la participación ha de revelarnos armonía (no ya problema insoluble), es la de que el ser consiste en pura simplicidad, y ésta le permite fundar la composición.

El ser tiene en sí perfección y unidad, y es absoluto, porque es. ¿"Es" sin ninguna atenuación? Su grado o medida y su fundamento son en tal caso la plenitud, en pura identidad con él; lo cual se explica por la identidad entre el "modo" y el "acto" de ser. Dicho con otras palabras, es plenitud si excluye toda composición real entre "existir" y "ser de forma determinada", si es simple desde su raíz y en todo. La participación (el participar) consiste en ser de tal manera, que el "cómo" y el acto de ser no se identifican, antes bien, se relacionan y son estructura de elementos en relación recíproca. Esta no-simplicidad es la propia finitud e imperfección de los entes, y también da razón de la pluralidad entre todos: cada uno de ellos "es" sólo dentro de los límites que le impone su modo intransferible de ser, sin absorber a los demás y gracias al ser que recibe. El compuesto de ser y tal modo o modo, traducirse el acto de ser en su referencia al modo y éste en su vinculación al acto de ser, significa dualidad, pero constituye una única realidad entitativa. Al fijar los ojos en cualquiera de las dos partes, la vemos inseparable del "todo", y aun ajustada al mismo "todo": cada uno de los entes es al "existir de manera atenuada", según los límites impuestos por el modo de ser, el cual, a su vez, es el concreto y exclusivo "consistir en algo", solamente en algo, según el grado o perfección del acto de ser. Uno y otro principio - reales, no meramente lógicos - dan lo suyo peculiar y son su función respectiva. De esta suerte, son el ente, compenetrados entre sí. Hay, pues, en cada uno de los entes interna y recíproca relatividad, cuyo "origen" es esa composición, por la que los entes se estructuran, pero sin distinción real entre la relatividad y el ente, ni entre él y dicha composición. El porqué de la finitud nos lo ofrece la composición misma, a través de la relatividad que relaciona y une las partes: un porqué lógico, pues en realidad el ente es su estructuración y su propia finitud. Ahora bien, la composición y relatividad internas nada son, sino por la relatividad o dependen

cia que une los entes limitados al Acto puro de ser. En esta última las re\_  
feridas contraposiciones cobran armonía y unidad profundas.

Aquí se juzga que los caracteres de "existir" y "ser tal" son reales y constituyen el ente. La participación es el existir en grado y forma limita\_  
dos, sin la plenitud incondicional e infinita del ser <sup>95</sup>. Los entes limita\_  
dos no son en forma absoluta; su modo de ser es vinculación, relatividad,  
pues sólo se distingue del no-ser (posible) gracias a la determinación efec\_  
tiva que viene dada por el acto de ser; y en éste la "actualidad" - o poder  
y eficacia de constitución - es también relativa, pues la condicionan los lí\_  
mites a tenor de los cuales debe constituirse el ente singular, como unidad  
concreta dentro del conjunto u orden. El acto de ser queda vinculado por esos  
límites, únicamente es "acto" de la unidad que ellos recluyen y que según  
ellos se relativiza. La esencia - "ser tal", modo de ser - identificada con  
el "acto" (idéntica al hecho de "existir") ya no podría "ser por participa\_  
ción" <sup>96</sup>. De hecho participa, y eso ocurre porque con el acto no forman iden\_  
tidad pura, sino recíproca y entera relatividad. Surge la cuestión de cómo  
puede fundamentarse el acto de ser <sup>97</sup>; lo que es sólo relativo, no da razón  
última y real de sí, ni de la "taleidad" o sistema de notas esenciales y cons\_  
titutivas que funda. Ni tampoco logra afianzarse la interrelación, en su es\_  
tructura de factores condicionados: ésta no puede en su interdependencia ser  
lo incondicional, una y otro resultan incompatibles, aunque lo incondicional  
sólo se descubra a la mente por la interrelación de factores que constituyen  
lo relativo. La aludida reciprocidad carece de suficiencia real y ontológica;  
presupone el influjo de una trascendencia absoluta que es la simplicidad mis\_  
ma del ser <sup>98</sup>, sin la que el "acto" sería mera vinculación a un límite falto  
de todo fundamento como "taleidad", y por ende sería pura sujeción al no-ser.

Pero ¿qué sentido tiene la presente explicación? ¿Hay algo común entre el  
Acto que en pura identidad es su esencia - sin que ésta por tanto lo relativ\_  
e

ce, límite ni atenúe - y el acto parcial y disperso de los entes dominados por la finitud, que están sujetos (precisamente en su "acto" de constitución) a los límites de la propia "taleidad" constitutiva? Las esencias limitadoras nada son de suyo: todo cuanto "son", lo reciben del acto correspondiente. ¿Lo parece que la función de limitar, contrapuesta al acto, carece de todo origen, o bien tiene en la "nada" su único origen y a nada se reduce? Y si el acto se considera sólo factor estructural, si "es" sólo función dentro de su estructura, ¿no se esfuma a su vez en la nada? ¿Puede el Acto puro de ser, libre de limitación, hacer que los entes existan constituidos por esa doble "nada"? ¿No se relativiza así el Acto creador, con relatividad que lo proyecta al no-ser y el absurdo? ¿Supondremos ilusoria toda coexistencia de las "creaturas" y Dios? En caso de serlo, si debe excluirse el absurdo, sólo cabe decir que la constitución por ambos factores - "esencia" y "acto" -, la reciprocidad recíproca de los entes, y la vinculación al Acto incondicional de ser<sup>99</sup>, también se excluyen: ceden lugar a la sola realidad absoluta.

#### Coexistencia ambigua.

Las preguntas ahora formuladas ya han sido objeto de estudio, con el examen, siquiera inicial, del dato complejo que las sugiere y permite darles contestación: la estructura de ser y no-ser, constitutiva del ente limitado. Mas no debe eludirse la continuación del problema, que en el plano ontológico se muestra incluso primera y más honda: cómo puede lo que consiste en relatividad ser algo y existir, y cómo, al existir y ser algo, no relativiza a Dios<sup>100</sup>. El Acto incondicional y "puro" debe ser Todo, sin contraposición de entes que formen con él cierta pluralidad correlativa, de unidades interdependientes: esto obligaría a reconocer otro origen radical de la participación, un Acto infinitamente más puro, capaz de dar fundamentación y respuesta a dicha pluralidad, por superar de manera absoluta la contingencia que ella significa.

¿Tiene sentido y es demostrable que "relatividad" y "origen absoluto" se correspondan y armonicen? ¿Son conciliables ambas nociones? ¿Se cumplen a nivel de realidad? Aquí nos planteamos esta problemática del ser y los entes en relación con un aspecto particular de la filosofía del hombre; pero necesitamos suelo firme, y ni aun la solución verdadera basta, si oculta sus virtualidades o resulta imprecisa.

La pregunta acerca de la "participación" dispone de los datos que permiten responderla con la amplitud y hondura requeridas. Mas también es justo decir que la respuesta adecuada nunca se logra con toda claridad. El carácter absoluto y la riqueza del acto de ser sólo nos aparecen a través de su expansión relativa y múltiple, en algo que es por participación; descubrimos el influjo y el origen de donde emana, pero nunca nos es dado suprimir el núcleo de las limitaciones, pues hacerlo sería quedarnos sin la índole peculiar de los entes, y no poder ya atribuirles ni su respectiva unidad concreta, ni el hecho según el cual son. Así, lo incondicional e infinito del ser es oscuro para nosotros en su trascendencia; no conseguimos abarcarlo, pues en los juicios la mente le está abierta y referida solo por medio de esencias limitadoras, a pesar de saberlas unidas dentro del conjunto u orden en que el Acto, sin aliarse, las constituye y las hace existir. Aquí la reflexión sobre el "ser" que nuestros juicios presuponen, descubren y expresan, sigue el camino de una relatividad capaz de permitirnos ver en la participación la respuesta a cuestiones radicales, no un problema insoluble, ni tampoco la síntesis de explicaciones imposibles de conciliar. Mas tal camino sólo ofrece perspectivas en el interior de la solución buscada; no revela toda la verdad sino de manera imprecisa. Así es como nos lleva a vislumbrar que la finitud y pluralidad relativa de los entes se explican por la unidad absoluta <sup>101</sup>.

Hasta cierto punto, se esclarece el hecho de la "participación" por medio de la teoría que venimos admitiendo: simplicidad en el Acto infinito y compo\_

sición de los entes limitados. Entre las "criaturas" y Dios hay algo común, el acto de ser; mas en Dios el acto de ser es absoluto, no se une estructuralmente con ninguna "talidad" limitadora; al paso que los entes relativos no son su correspondiente y propia "actualidad", forman estructura con ella, de ella reciben determinación, y a causa de esta dualidad no pueden ser el Todo, sino solo tener parte, incluirse en el conjunto u "orden" que el Acto creador establece ("participar"), con sujeción tan honda y entera, como la que vige entre lo de por sí irreal - falto de constitución existente - y su Acto constitutivo creador <sup>102</sup>. Supuesto que el acto forme estructura con su esencia correlativa, tampoco puede, según la propia función determinante, existir en identidad pura, ni por ende ser Acto infinito <sup>103</sup>. Dios, precisamente en razón de su plenitud simple y perfecta - que se da a las "criaturas", al comunicarles todo cuanto "son" -, se distingue del acto de ser de los entes limitados, y por ello no los absorbe. Lo contrario ocurriría de manera absurda: al absorberlos El en sí, los absolutizaría, impidiéndoles toda "absolutes", toda realidad en la constitución, solo posible según la finitud que las "talidades" imponen al acto de ser <sup>104</sup>.

Pero no basta con admitir estructura de esencia y acto de ser en las realidades múltiples, y señalar que se distinguen de Dios y existen por El. Es necesario ver cómo lo compuesto y relativo tiene entidad propia, contrapuesta a la de Dios, y sin embargo - con prioridad respecto de cualquier estructuración -, constituida por una dependencia que es relatividad, idéntica al ente estructurado y relativo. Debe evitarse la posible confusión entre no-ser y ser-por-otro, y entre ser y ser-de-por-sí. Observa N. Hartmann que el "todo" puede muy bien no poseer entidad más plena que la parte, pese a la determinación de esta última por aquél, y no obstante su vinculación al mismo, constitutiva de lo individual dentro del "todo" <sup>105</sup>. Pero la totalidad a que el autor se refiere, es a su vez parcial y relativa: el "mundo". El mundo no "es",

sino penetrado por límites ontológicos. El acto de ser de los entes "munda\_ nos" establece unión entre ellos, constitutiva y más profunda que la indivi\_ duación. Pero no porque la "mundanidad" sea raíz absoluta de existencia: por constituirse todos merced a un "acto" que dentro del orden relacional se co\_ munica a cada uno, del cual reciben, no sólo cuanto son, sino también el ori\_ gen interno de lo que son, a saber, también el dinamismo radical de constitu\_ ción, la presencia radical constitutiva <sup>106</sup>. No se excluyen entre sí el ente creado y el ser; pero la composición de esencia limitadora y acto supone di\_ versidad infinita respecto de lo infinito y absoluto, no-identidad con el Ac\_ to puro y vinculación como raíz de existencia <sup>107</sup>. Por eso la atribución de la nada a los entes limitados es justa, cuando significa: solo por depender los constituye su "talidad", y solo por depender existen, de modo que se re\_ ducirían a puro no-ser, desligados de una vinculación que es en cada uno su esencia y existencia reales <sup>108</sup>. Tomás de Aquino se hace eco de la revelación cristiana y de una filosofía concluyente, al enseñar que los entes finitos, estructurados por su esencia y su acto de ser, provienen de la nada <sup>109</sup>. Huel\_ ga decir que con ello no se concede primacía a la nada sobre el ser absolu\_ to <sup>110</sup>; se trata solo de reconocer que lo compuesto de esencia limitadora y acto (unidos en estructura de relatividad recíproca y concreta) depende, en la propia raíz de su constitución, y recibe toda su realidad. Aquello por lo cual esa constitución "es" y no se pierde en la nada, carecería de base y de explicación, sería absurdo, sin la trascendencia pura, incondicional e infi\_ nita del ser. Los entes limitados existen ("son", con sus correspondientes no\_ tas y peculiaridades) porque son referencia al Ser infinito, de suerte que sin tal vinculación, presupuesta por lo relativo de los entes, sólo puede existir Dios, y nada más.

Aun con el riesgo de dejar en la penumbra, por ahora, la realidad o rela\_ tiva "absolutes" de los entes limitados, conviene insistir en la afirmación



última: son nada ante Dios. Dice Hegel con verdad que Dios ni es abstracto ni permanece inactivo: penetra y abarca los entes, al desplegar en ellos la propia plenitud; así constituye el ser y el devenir totales <sup>111</sup>. Pero resulta imposible encontrar a Dios, si se le mira como un aspecto de lo cambiante y múltiple, de lo relativo, y hasta si se le considera aspecto fundamental; lo imperfecto y limitado nos da luz para conocer a Dios, mas precisamente por un salto (infinito) con que, desde la relatividad, nuestra mente pasa al origen absoluto de toda participación. Lo que "es" sin composición alguna, libre de toda inconsistencia, se explica y se basta, y nada puede consolidarlo ni añadirle verdad ulterior, pues todo mana de esta fuente; lo compuesto y limitado no tiene en sí su explicación ni "es" de por sí, con suficiencia radical, bajo ningún aspecto <sup>112</sup>. Se imponen a la vez la afirmación de que Dios trasciende lo relativo - sin formar parte de nada que en su acto de ser esté afectado por la composición - y la de que El es Plenitud, el Todo, imposible de completarse, al cual los entes no suman ni pueden sustraer entidad alguna. La trascendencia divina cumple estas dos verdades: lo que "es" de manera absoluta - y no relativa al "modo de ser" - es pura unidad, libre de composición, mas por ende rebasa también todos los límites. Dios no se estructura ni mezcla con la nada; su constitución es con la máxima amplitud y hondura del ser. Dios no puede estar sujeto ni condicionado por la pertenencia a ningún orden de realidades relativas; no se incluye en el orden del ser, antes lo funda; constituye desde la propia trascendencia <sup>113</sup>. Los entes existen como núcleo de relatividad, en completa vinculación respecto de una Libertad absoluta de quien reciben todo cuanto "son" y el "acto" de ser, la cual se les comunica sin poder sujetarse, sin alienación, sin desbordar límites, ya que Dios es en su trascendencia Todo <sup>114</sup>.

#### Relatividad y relación.

Importa no preguntemos sobre esta relatividad, considerada aquí en senti

do riguroso, tenida por idéntica a la constitución y el "constituirse" de los entes limitados. Al suponer entre ellos y el Acto puro desunión, y también al equiparar entre sí ambos términos, en igual medida privamos a los entes de toda posible realidad. Puesto que en verdad son, es Dios quien les permite prevalecer sobre la nada; constituirse en estructura no puede significar plenitud ni suficiencia, razón completa y última del propio ser, identidad con el "acto puro"; revela, por el contrario, que la constitución tiene su origen en la alteridad creadora comunicada y presente. Así, no repugna la recíproca unión de los entes limitados y la trascendencia divina: tal unión es exigida y presupuesta por la no-identidad entre ellos y Dios, y resulta del hecho (más fundamental todavía) definido por la identidad pura que se descubre en la fuente de participación. Esta unión recíproca - fruto de plenitud libre, que en su misma libertad está abierta a la comunicación - lejos de ser absurda, funda la verdad ontológica de los entes. Pero nótese, una vez más, que no significa la mutua sujeción entre dos factores o realidades relativos; de un lado, todo consiste en dar apoyo, ser origen de entidad y promoverla, sin recibir influjo de ninguna clase ni estar bajo condición extrínseca alguna <sup>115</sup>; del lado opuesto, vemos un recibir más hondo que el acto de ser y la "talebidad" (pues éstos son lo recibido), a través del cual no se produce mera transformación, antes bien, ocurre un radical y continuo fundarse en el ser, hay constitución de entidad, se cumple el hecho de "no ser el ente la nada" merced al solo influjo de Dios <sup>116</sup>. Lo más "formal" - o sea, la más pura, completa y profunda determinación - den ente creado, no consiste en su esencia, ni en el acto de ser que ésta comporta, por el que ella se realiza; dicho con mayor exactitud, es el acto, mas no por su referencia al modo de ser, sino porque, como origen interno de la constitución, da al ente estructura relativa, que indica y es vinculación a la trascendencia absoluta. Sustraídos los entes a tal relación, o no idénticos a la misma, no pueden "ser", ni cons\_

tituirse dentro de la unidad exclusiva que su estructura mantiene en todos; la no-identidad entre constitución relativa y dependencia denota no-ser y asimismo no-ser-tal, significa faltarle de raíz toda su entidad al ente, y no quedar libres de contradicción ningún modo de ser ni individualidad alguna, allí donde vige esa distinción.

Piensa Santo Tomás que el orden entre las "partes" del universo, o de unos entes con otros, se explica por la comunidad íntima de relaciones entre lo creado y el Ser personal trascendente, que es origen absoluto y último fin de toda la realidad; la unión establecida por el hecho de la participación común, es real gracias al vínculo - relación de total dependencia - que une los entes creados a Dios <sup>117</sup>. El Ser personal infinito no se comunica al ente (que sólo por esa comunicación prevalece sobre la nada), sino dándole el ser como referencia real constitutiva, raíz interna de las determinaciones <sup>118</sup>, sin la que el ente creado y su creación serían absurdos. Esto no impide que Tomás considere el mencionado vínculo (de entera y radical efectuación) como "relación predicamental" de la criatura: accidente necesario de la sustancia finita compuesta, "propiedad" <sup>119</sup>. Mas aquí no se reduce esta relación a modo secundario de ser, ni estado o condición extrínsecos: la sustancia misma del ente creado sólo se constituye merced al lazo con que está unida a Dios <sup>120</sup>, por eso no tiene, en definitiva, primado sobre tal accidente, sino que guarda respecto de él verdadera subordinación <sup>121</sup>. ¿No basta lo dicho, para ver en la "criatura", aparte de la forma accidental que pueda unirla al Creador, una relatividad con la que el ente creado se identifica, ser por vinculación al Acto puro, ser por referencia al origen absoluto de la participación? Así interpretan la posición tomista autores como G. M. Manser <sup>122</sup>. Aquí, sin negarse la "relación predicamental", ha sido vista y afirmada la dependencia de la "criatura" respecto del Creador, en los entes limitados y múltiples, como directa, no menos profunda y real que el acto y el modo individuales de ser, e idéntica al ente relacionado: referencia básica y exhaustiva al Ser personal abso-

luto por parte de todas las categorías de entes, "relación trascendental".

El otro tipo de relaciones queda pospuesto: lo que consiste en estructura de esencia y acto de ser, afirma - a la luz de su dualismo interior, hecho valer honda y agudamente por Tomás de Aquino - su característica primaria, radical y decisiva de ser por referencia a Dios.

#### Dialéctica unitiva del pensar.

Pensar es abstraer, con los recursos, peligro y desventajas que ello incluye <sup>123</sup>. Hemos considerado la abstracción "entitativa", que se produce en los juicios, y por la cual - a través de todos los caracteres, individuales o comunes, de lo que conocemos - las esencias cobran unidad, y es superada la dispersión de las múltiples realidades concretas: todo lo que es "algo", lo es sólo por su inserción en la unidad, participando del "ser", y esa articulación de lo múltiple en lo uno se nos revela (más aún, es afirmada por nosotros, de manera implícita) al formularse en nuestro interior un juicio cualquiera, expreso o tácito. Por tal camino, la abstracción permite encontrar alguna respuesta válida que explique los entes; pero nos conduce mal si va por terreno distinto del suyo, o si deja que la absorba lo concreto, ya sea absoluto, ya relativo. No referir las notas esenciales al "acto" que constituye los entes, dar así amplitud y valor incondicionales a la abstracción, es absolutizar lo que precisa de un origen absoluto, dejar sin efecto y privar de recursos a lo determinante y explicativo, y en fin, no trascender la relatividad. Por otra parte, recluirse en lo concreto sin afirmar de ningún modo la nota común y abstracta de "ser" - eliminando lo que en el plano de la idea unifica las esencias y realidades - es absurdo, pues con ello se niega la luz de los juicios, y resultan ya inaccesibles a la mente el porqué lógico y la constitución real de lo singular relativo (de lo múltiple y limitado).

Ver la abstracción según aparece en estos malentendidos, supone ignorar el

proceso cognoscitivo humano: supone error acerca de su índole esencial y manifiesta. Se configura aquí la ficción de un conocimiento irreal: vacío de "ser", sin horizonte en la alteridad absoluta, y por ende sin luz que le permita responder a las interrogaciones, ni siquiera formularlas a nivel de espíritu, cuando de hecho todos los juicios, aun los no verdaderos ni existenciales, se refieren a dicho horizonte. En la segunda interpretación sugerida hay también incongruencia, al afirmarse con exclusividad lo concreto, ya relativo, ya absoluto, de manera que todo queda absorbido por una radical dispersión, o bien todo se incluye en la pura unidad y es anulado por ella. No puede el espíritu cerrar los ojos al horizonte unitario, ni puede negar la relativa dispersión, que como pluralidad irreductible, le lleva a él desde una pregunta forzosa, y así le permite encontrar respuesta absoluta; ni tampoco puede el espíritu, por tanto, omitir cierta representación que en un plano ulterior al concreto, relaciona ambos términos a través de infinita mas no contradictoria diversidad. La abstracción entitativa correcta, fiel a sus bases y necesarias implicaciones, obliga a reconocer el origen absoluto y los entes relativos; aquél a partir de estos últimos, pero como trascendencia que los explica, los funda y en la propia alteridad es todo.

Si valen las presentes observaciones, la unidad pura y personal es afirmable en su trascendencia, desde lo relativo y múltiple: es causa real y razón explicativa de toda posible entidad sujeta a limitaciones, con lo cual resuelve la cuestión planteada por el hecho de la contingencia. Dios es todo, sin que por ello se desvanezca la realidad y constitución de los entes relativos; es todo por unidad en el acto puro de ser, y por dar de raíz a tales entes, que de suyo nada serían, todo cuanto tienen y son. La unidad en Dios carece de sentido como identidad con el ser absoluto impuesta a lo múltiple y relativo. La abstracción señalada - que en los juicios se lleva a cabo, o siquiera se inicia - permite ver cómo la misma relatividad aúna, y al hacerlo man-

tiene una total distinción. Decir "es" no significa ignorar los entes, ver en la "realidad absoluta" una plena supresión de los límites que establecen pluralidad en el ámbito u orden del ser; al contrario, significa afirmar que los entes "son" en cuanto tales, no reducidos a pura trascendencia; que "son" según su individualidad respectiva, y ésta no consiste en aspecto de un Ser incondicional y único. Mas para reconocer así lo múltiple en su irreductible realidad, ha de ser posible la atribución del "ser" a los entes limitados; lo cual obliga a considerarlos en estricta y total dependencia, como unidades que no se constituyen de raíz por su esencia peculiar, ni tampoco por lo individual y relativo de su existencia, sino gracias a un dominio sobre el no-ser y las limitaciones que viene dado por la determinación pura del ser, acto constitutivo inmutable de la nada, absoluto y libre. En otras palabras, los entes son, porque son relatividad, y no ya relativos: consisten en la propia referencia al Acto incondicional de ser, que por su comunicación les confiere el carácter de posibles, y constituye en ellos el acto y el modo de ser individuales. Cada uno de los entes se introduce, pues, en la Unidad, por existir gracias a la trascendencia del Acto puro, que es comunicada a lo "no contra-puesto" (no limitador ni enriquecedor), a lo definible como relatividad, a lo que es "absoluto" (real) por la referencia nacida de esta comunicación.

La hipótesis que define los entes como "relatividad" y les atribuye participación en la trascendencia absoluta del ser, afirma la más íntima y profunda afinidad entre las esencias: el modo singular y único de ser que delimita cada una de las realidades, tiene en todas idéntico origen, no relativo y lejano, sino incondicional y presente. Dios es el Todo, no realidad que se coordina con los entes a través de relaciones mutuas. Por El no sólo se produce el hecho de la constitución: también el "modo de ser" presupone que los caracteres o rasgos entitativos participan en la Unidad pura, pues de por sí la constitución limitada carece de entidad con que existir tal cual es, y preva-

lecer sobre la negación de la propia unidad consigo. Las esencias que forman estructura con el acto de ser, lo recluyen dentro de la finitud, lo relativo, y por tanto no pueden recibir de él la realidad más honda: cualquier determinación que sea fruto de existencia y esté ligada a ella con relatividad recíproca, proviene del Ser que en su constitución es el Acto mismo, puro y no coartado por limitación alguna. Dios es modelo de los entes limitados, pero no según condiciones previas al influjo que les comunica, sino configurándolos por entero, desde lo más constitutivo y esencial de cada uno; con eficacia tan profunda y plena, que este influjo no se suma a nada y de raíz nada se le contrapone, pues de él resultan todo lo real y todo lo posible, ya que uno y otro "son" - participan del ser - según los correspondientes rasgos o notas, y son susceptibles del "acto" con que su "talidad" se dota de existencia <sup>124</sup>. Así, Dios es en los entes la Verdad: origen de toda genuina significación por la que el modo de ser pueda revelárenos y estructurarse en la mente. No por reducir El las realidades a mera abstracción, sino por comunicarles el ser como vinculación total, e iluminar de esta suerte la constitución relativa, pero singular e irreductible de todos, en el contexto de la participación común que los constituye de manera radical. Dicha vinculación es el hecho de recibir ellos en la fuente de la verdad lo que "son" y el acto de ser. En los entes limitados hay, pues, imagen de la verdad absoluta y divina <sup>125</sup>; más aún, su acto de ser es forma de participación en la misma Verdad. Por eso, ya coinciden en las notas de sus esencias o los distingue solo una sucesión gradual, ya los separe una diversidad profunda, cuanto "son" es, en definitiva, afinidad que los une en la luz de la trascendencia, y los hace inteligibles <sup>126</sup>.

#### ¿Supresión de los entes?

Parece erróneo ver a Dios como Ser que es "acto" de los entes, si con ello queda preterida la relatividad <sup>127</sup>: ésta incluye el vínculo y la separación,

sin los cuales - o con solo faltar uno u otra - los entes creados y Dios no podrían concebirse capaces de existencia diversa y plural. Hallamos explicación de los entes al advertir que el modo de ser los relaciona a través de la diversidad, y hasta los une en todos los aspectos peculiares e individualizadores. Mas el origen radical y entero de esta verdad y explicación recíprocas trasciende las notas esenciales y el orden entre lo relativo: reside en el Acto de ser, que determina las esencias sin estarles relacionado, que las constituye por medio de un principio realizador cuya unidad con ellas es la total estructura del ente; y no puede unirlos en estructura con aquel principio, sino siendo Unidad no relativa a lo múltiple, y a la que todo lo múltiple esté referido con relación de pura dependencia. Relativizar a Dios o yuxtaponerle estructuras que en algo no "sean" relación a El, supondría hacer de la desunión y la nada un elemento o realidad identificables con el ser, en lo que este último tiene de más idéntico consigo y de más absoluto. ¿Qué valor cabría dar entonces al testimonio sobre la unidad y el carácter absoluto del ser? ¿Podríamos decir aún: todo - lo real y lo posible - es ser, la "nada" como tal (no ya la mera y relativa limitación) carece de sentido, el ser "es"?

La hipótesis afirma que los entes "son" relación recíproca y estructural, de esencia y acto de ser, en la unidad concreta de cada uno, y relación también recíproca de uno a otros <sup>128</sup>. Añade, como fundamento lógico de los dos asertos, que los entes son relatividad pura, y en manera alguna recíproca, respecto de Dios. Dios es, en su transcendencia y su alteridad, origen absoluto de los entes múltiples y relativos: es Causa <sup>129</sup>, libre de condiciones, y presupuesta por toda la realidad que el hombre descubre en el mundo y en sí mismo. No quede, pues, en olvido o negada la segunda faceta de la hipótesis: la relatividad no condiciona al Acto personal e infinito de ser, ni puede, por tanto, juzgarse constitutiva de El. (Así, tampoco puede ser descrita como uno de los "trascendentales" <sup>130</sup>).



### Desarrollo unitario.

Aquí se da vigencia a la teoría de Santo Tomás acerca del horizonte decisivo y último que ilumina los entes creados. La clave explicativa aparece en el hecho de la relatividad, en cada uno y entre todos recíproca, mas entre ellos y Dios definible como dependencia pura y total, que de raíz les permite y hace ser, y los constituye tal cual son <sup>131</sup>. Hemos tenido ocasión de ver cómo la respuesta viene dada por una radical efectuación de toda la realidad que existe en estructura. Para Tomás de Aquino se trata de un simple y total comienzo, que no lleva consigo cambio de ninguna realidad o "potencia" (aptitud receptiva) anteriores; su origen es necesariamente una Causa infinita, no coordinada con los efectos, no sujeta, limitada ni enriquecida por ningún ente ni factor o principio, respecto de la cual las "criaturas" son, por tanto, sola relatividad, pero constitutiva (y a nivel humano liberadora) <sup>132</sup>. Al recibir los entes aquello que en la propia unidad entitativa son, y lo que dentro de esa unidad hace se constituyan, al recibirlo de manera incondicional, se establece entre todos cierta comunicación íntima; hay en la raíz de todos lo preciso para que dentro de la finitud el ser prevalezca sobre la nada; y en fin, el horizonte del espíritu humano ofrece recursos inagotables de superación, abiertos a las personas y en igual medida poderosos para abrirlas al encuentro mutuo, con el dominio común sobre las cosas y sus energías, y de forma directa, con la mutua afirmación personal.

Es claro que si la trascendencia resulta asequible en su poder y alteridad absoluta, cabe promover el desarrollo humano formativo, tan eficaz como inabordable, y tan afirmativo de las personas como de la unión entre ellas; todo según condiciones impuestas por nuestro constitutivo "ser en el mundo". La hipótesis aquí bosquejada conduce, pues, a reconocer posible una auténtica formación interhumana y personal.

Carece de sentido cualquier intento de "comprobar" esta "hipótesis". No se justifica su validez a través de "mediciones" científicas y hechos espacio-temporales. Comprobables son, eso sí, manifestaciones que en algún aspecto traducen el desarrollo y aplicación de las aptitudes humanas; pero la trascendencia, a nivel "científico", permanece insegura, y con ello invade los hechos educativos cierta relatividad última, no susceptible ya de respuesta y superación. Ahora bien, más allá de las mediciones y los "hechos", iluminándolos y haciéndolos efectivos, advierte el hombre un horizonte de luz y donación incondicionales, abarcadoras, en el que la "hipótesis" cobra sentido y aun parece desbordar, por la misma alteridad absoluta, las posibles dudas y negaciones.



#### Capítulo cuarto

#### ACTO Y DIALECTICA

"Contrariamente a la concepción metafísica del mundo, la concepción del mundo materialista-dialéctica postula el estudio de las cosas partiendo desde su interior, desde sus relaciones con otras cosas, o, en otras palabras, considera el desarrollo de las cosas como su propio movimiento interno y necesario; y que cada cosa en movimiento y las cosas que la rodean están interconectadas e interactúan. La causa básica del desarrollo de las cosas no reside en el exterior sino en el interior de las cosas, en sus contradicciones internas".

MAO TSE-TUNG, Cuatro tesis filosóficas (Ed. Anagrama, Barcelona, 1974), p. 30.

"La différence spécifique de la contradiction marxiste est son 'inégalité', ou 'surdétermination', qui réfléchit en elle sa condition d'existence, savoir: la structure d'inégalité (à dominante) spécifique du tout complexe toujours-déjà-donné, qui en est l'existence. Ainsi comprise, la contradiction est le moteur de tout développement".

L. ALTHUSSER, Pour Marx (Maspero, Paris, 1971), p. 223.

"Potius intelligant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut quod agendum est, agant, et cum egerint, illi, a quo agunt, gratias agant: aguntur enim, ut agant, non ut ipsi nihil agant".

SAN AGUSTIN, De correptione et gratia, c. 2, 4.

"La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla".

M. DE UNAMUNO, Del sentimiento trágico de la vida (Ed. Plenitud, Madrid, 1966), p. 82.

La lucha por la liberación pide lucha por la racionalidad. Es preciso instaurar una coherencia que la razón impone y hace posible: el hombre es eficaz en su esfuerzo, porque la vida como dinamismo se esclarece en la propia ten-

sión dinámica, y desde ella ilumina las situaciones refiriéndolas a un orden ulterior, más adecuado, ya presente por mostrarse, y a la vez incitador de las energías, por estar aún ausente de la situación efectiva y por su índole realizable. Permítase que los hombres hallen en su mente con claridad el cómo de un orden justo, liberador en aquello que les oprime y les frustra: conseguirán su liberación.

No resulta fácil esa forma de conocer. Han de cumplirse condiciones que dejen al hombre en posesión de los recursos humanos, abiertos a una comprensión fiel, pero orientados a transformar los hechos que descubre esa comprensión, por contradecirse en ellos el horizonte de plenitud que los abarca. Es preciso ver lo cambiante de las cosas, la dirección y los objetivos del cambio, las energías que lo producen, el "cómo" requerido para su eficacia transformadora. La coherencia racional de ningún modo se reduce bien a sistema incapaz de reconocer el dinamismo que las realidades revelan, o incapaz de dar primacía al devenir teleológico - penetrado por el orden y el finalismo - sobre lo inerte y estático de las cosas. La realidad supone sentido, que excluye el caos y los procesos fortuitos como situación "absoluta" (como situación básica y decisiva) y hasta cual condición equiparable, en efectividad, a la armonía dinámica y progresiva del "todo", si admitimos que el ser prevalece sobre la nada. Pero tal vez "el hombre" nos hable de ello con fuerza y claridad más indiscutibles.

El devenir humano rechaza las interpretaciones que lo reducen a cauces y formas prefijados. La razón es enemiga, si nos convierte en piezas de mosaico o de máquina, aunque el mosaico resulte bello y la máquina funcione con exactitud y eficiencia; mas también es enemiga la razón, si absolutiza la totalidad concreta de los dinamisismos que condicionan el devenir humano, y al señalar "leyes", o verlas incidir en los hechos singulares, margina al hombre cual si el poder de iniciativa que en él hay, fuera un espejismo de las fuer-

zas y la aptitud relacional poseídas por las estructuras. La mente es capaz de comprender esos dinamismos, porque está abierta hasta desbordarlos, y penetra hasta lo íntimo y radical de ellos. Así, el proyecto humano logra asumirlos, y al aceptar las condiciones que establecen, los subordina y encauza.

Desbordar la dialéctica de las estructuras, asumirla y hacer que siga cauces nuevos, significa hallarse con otra dialéctica y darle curso. ¿Puede el hombre tomar luz y energías de un devenir radical, que trasciende las estructuras, que las explica al darles sentido y constitución? Quizá la dialéctica más profunda y decisiva remita a la trascendencia desde la finitud, y sea un surgir originario de realidades y recursos, de finalismo y fuerzas realizadoras, a partir de la nada, por un Acto incondicional e infinito. Pero también aquí la razón es adversaria, si nos recluye en la identidad absoluta de un Dios que prefiere y domina las realidades hasta absorberlas. ¿Es concebible una trascendencia liberadora al par que unitiva?

#### Fundarse y recibir constitución.

Los capítulos anteriores han bosquejado intentos de reflexión crítica sobre el acto de ser. Ha parecido justo señalar que en él se cifran lo más honrado del "fundarse" y toda la amplitud y perfección del "constituirse". Nos hemos preguntado también por la finitud, en la que el "acto" se dispersa y relativiza. Tal dispersión aparece en la no-unidad que es propia de los entes; y lleva consigo un problema tan humano como la conciencia de nuestra limitación omnimoda, al par que trascendente en su núcleo, pues si por una parte esa dispersión se traduce en no-ser, por otra la vemos apoyarse en el acto de ser, al que la raíz de no-unidad está unida con interrelación de estructura. Ver que gracias al acto tienen los entes limitados apoyo y constitución, es conocimiento posible en todos los juicios de la mente humana, y ello se incluye en la idea que expresamos al decir "es". Se nos muestran aquí relacionados

alguna "forma de ser" no idéntica al existir simple y absoluto - los juicios revelan de una manera u otra la finitud - y el "acto de ser"; mas no relacionados por mera vinculación extrínseca, sino por la unidad estructural que constituyen y son, a saber, el ente mismo, unidad a la que nuestra afirmación atribuye el "ser" y el ser "algo", reconociéndola según su acto de ser y su esencia limitadora, según el ser y el no-ser. La "nada", no-ser de los entes múltiples y relativos, es su exclusiva adecuación a la propia "taleidad", el identificarse cada uno sólo consigo y no con los demás entes; se explica, pues, por la no-unidad, estructura de principios antagónicos que "son" referencia recíproca.

Mas esta dualidad y estructuración de principios nos hizo buscar respuesta ulterior y última fuera del ente limitado, ya que en la sola finitud prevalece lo relativo, y con ello siempre renace la pregunta. La unidad compuesta de factores que "son" mera relación recíproca, se desvanece en la relatividad, y a nada se reduce, de no fundarse en la unidad simple y libre de estructuración, que es Acto de ser no limitado por esencia alguna. Dicho con otras palabras, el "fundarse" intrínseco del ser es puro "no fundarse", se traduce en ausencia total de ese mismo ser, por falta de fundamentación, si como factor activo radical del ente, se limita a formar estructura con la "taleidad", sin recibir de manera real y exhaustiva todo lo que da, todo lo que en ella constituye. No nos hallamos aquí ante una nueva dualidad, "estructura" y "efectuación pasiva" del ente, pero sí aparece una vinculación profunda que en él es relatividad interior, recíproca y constitutiva, y a la vez lo desborda, hasta hacerle consistir en efectuación o dependencia radicales, mera relación al Acto puro de ser. Es claro que el origen de los entes penetrados por la finitud ha de tener su posible explicación y su lugar en esta dimensión última. Mas también se trata de una dimensión íntima, que define la realidad y estructura del ente, pues nada puede constituirse de suyo - bajo ningún aspecto - con "suficien-

cia de estructuración" no recibida, tan solo "completada" por la referencia al Acto puro; cualquier contraposición al Ser divino que sustraiga de El o le asume entidad, se pierde en la nada y es imposible. Por eso cabe decir que en los entes limitados el "ser respecto de Dios" revela prioridad lógica, y a la vez una verdadera identidad con la más honda y primordial estructura de los mismos.

Importa ver con más exactitud la dialéctica del "acto": la participación, como proceso que lo comunica a los entes, cada uno de los cuales se define y constituye por el hecho de ser comunicado y referirse. El examen debiera, pues, introducirnos mejor en la pregunta acerca del acto constitutivo fontal. Aquí también subyace y es incluso decisiva la siempre inagotable cuestión de lo uno y lo múltiple. No cabe resumir ni centrar su estudio - ni la respuesta buscada - poniendo los ojos en una pretendida base "estática" del ser, o dando primacía a lo inactivo y refractario de la persona, y en particular a lo ineducable del niño. Si hay ser, perfección, vida humana, aptitud para formas genuinas de educación y de progreso, solamente los hay por desplegarse desde lo íntimo de la persona y en la raíz de todas las realidades cierto dinamismo originario de constitución, "acto" de ser.

El "acto" da a los entes determinación primera y decisiva; lo cual, sin duda, no significa dar rigidez, introducir en moldes, hacer que la "indeterminación" abierta y activa de la persona se reduzca a pasividad e inercia: tales limitaciones no resultan del acto, son contrarias al mismo, se le imponen desde el factor constitutivo que llamamos "esencia". Por el acto los entes son: hay en ellos lo preciso para fundarse y quedar constituidos, para dar vigencia a nuevas características o rasgos, así dentro de la propia unidad concreta, como también en realidades en las que desde un ámbito irreductible se impone y permanece la alteridad; y en ellos, por el acto de ser, hay lo preciso para que la misma constitución requiera, más aún, cause en algún sentido tal evolución.



El Acto constituido por la sola presencia respecto de sí, en pura y total identidad consigo, denota "ser" sin ninguna atenuación; es el "fundarse y constituirse", excluye toda referencia a las limitaciones que signifique estructura de "ser" y "taleidad", y por tanto su constitución es absoluta, queda libre del no-ser. El "acto" no puede en ningún caso ser forma solo pasiva, ni meramente estática: al concebirlo de este modo, se lo sustituye por una ficción referida al ser-algo de los entes, pero desprovista de las notas que en el concreto ser-algo revelan el acto con mayor claridad e inmediatez.

Es imposible diferir de la nada según rasgos entitativos concretos, sin el acto de ser. Sin él la "taleidad" carece de luz y es contradictoria, porque le faltan apoyo y constitución y no puede recibirlos; no prevalece, dentro de sus límites, sobre la negación, sino que ésta se le impone y es inevitable. Igual ocurre con los "actos" que son devenir, inexplicables sin el dinamismo de constitución desplegado por el acto de ser; y con el que este último factor estructural se identifica; ningún cambio debe juzgarse definido por la mera sucesión de modos de ser, su verdad reside en el "actuarse", y por ello la raíz ontológica de ésta y del cambio consiste en la ulterior (sucesiva) comunicación del acto de ser al ente cambiante: en un darse y un recibir que no se reducen a formas estáticas. La comunicación, aquí, ora se muestra disminuida respecto de la anterior, ora ampliada; pero la penetra siempre el devenir, es distinta a lo largo del proceso, y resulta como despliegue de esa fontal energía que es el acto de ser. A nivel más profundo, sin alienarse en la finitud y el devenir, actúa Alguien que es su misma actuación: Acto personal puro, plenitud perfecta - por su perfecta unidad simple - de las energías cuya participación constituye y desarrolla los entes (ya inferiores, ya libres y con existencia personal).

Hemos advertido varios aspectos del acto, que lo revelan y en los que consiste: determinación - el "determinarse" interno más hondo y efectivo - merced

a la cual se funda y se constituye la "taleidad" en los entes; desarrollo o devenir en que esa determinación esencial se expande y se proyecta a sí misma; por último, la plena determinación del ser, el absoluto "determinarse", que en su unidad simple no permite ninguna limitación, y por tanto no da cabida al devenir. Es evidente la subordinación entre los "actos" surgidos como origen o fruto del cambio, y el acto de ser que se expande en ellos, que los constituye en función del mismo cambio; pero la subordinación radical es la de todos - a saber, del "acto" con sus derivaciones, múltiples y diversas - respecto de Dios, en quien la participación tiene su origen absoluto. Ahora bien, aquí el contraste y dependencia, a la vez que separan, unen de raíz y por entero la finitud relativa del acto, su relativa negación, a la plenitud incondicional, Acto puro y divino. Los "actos" que no son el "fundarse y constituirse" del ente sino por nacer estructurados en la participación, nada son de por sí. Según esto, deberían llamarse mera negación del Acto puro; y Dios, negación de esos actos. Mas la trascendencia del Acto divino, por su alteridad irreductible y absoluta, también es eficiencia radical, de la que traen su origen el "fundarse y constituirse" interiores del ente. En Dios se cumple, pues, con absoluta perfección, lo distintivo del acto; y Dios por su eficiencia hace existir a los entes limitados, relativos, con tal inmediatez y hondura de unión, que El es Todo <sup>133</sup>. Queda así expresada nuevamente la "hipótesis" de los anteriores capítulos.

#### Dinamismo radical común.

En la filosofía de Santo Tomás el carácter activo del ser no fue desconocido, sino que tuvo, por el contrario, la parte decisiva del sistema. La pregunta capital de la metafísica - bajo cualquier formulación que la traduzca sin falsearla - nos obliga a buscar el porqué unitario de lo múltiple y relativo. Cada uno de los entes limitados (cuya pluralidad y mutua contraposición eran

evidentes para Tomás de Aquino) supone un factor estructural afirmativo, que le permita y haga ser, y con ello le dé unidad y cierta "autofundación". San-  
to Tomás ve en este factor o principio una función realizadora, no factual e inactiva; lo juzga, pudiéramos decir, en continuo trance de tensión interna, pero con dinamismo que, lejos de ser accidental y causar dispersión, funda la realidad y la aúna consigo misma, al darle cuantas perfecciones (determinaciones o rasgos) definen el modo de ser <sup>134</sup>. Ahora bien, la autofundación de la realidad por el acto intrínseco y relativo de ser, según la doctrina que recordamos, no es tampoco origen de desvinculación entre los núcleos de subsistencia y unidad, o sea, entre las múltiples realidades concretas, cada una de las cuales existe por su acto propio, no confundible con el de las demás; a través de la mutua distinción, los entes singulares reciben el carácter común de ser, el cual se les comunica sin que el acto singular se independice de una total referencia a aquel origen común. No se trata de sustituir lo real y concreto por una abstracción; la verdad es que el acto como dinamismo radical absoluto trasciende lo múltiple y relativo, y así el "fundarse" de cada ente es sólo ser-fundado, recibir del Acto puro la aptitud y eficacia precisas para darse constitución. Esto revela primacía de cierta unidad común, abarcadora de todos los entes, la cual prevalece sobre la dispersión al par que funda y explica lo múltiple. El "efectuarse" de los entes relativos remite en todos a un solo y común origen de participación, y ningún elemento de los que forman el conjunto u orden entitativo sería nada - "nada" serían -, al quedar rota su efectucción y dependencia radicales, que los refieren al Todo y en él los unen a todos entre sí <sup>135</sup>. No cabe excluir de esta comunicación y unidad el absurdo, sino con tal que el acto de ser equivalga a simple eficiencia: energía no limitada (no dispersa, ni sujeta a condiciones u obstáculos), si permanece libre del no-ser que con ella constituye los entes limitados y relativos. "Ser", mas no subsistir en identidad con el propio y puro "fundarse", ni tampoco recibir

fundamentación a través de una referencia total, es carecer de realidad efectiva, y no ser en manera alguna. "Darse", estar ahí los entes en participación del ser - y constituidos por relaciones de unidad - sin eficiencia que los realice, es tan imposible como lo que esta misma tesis presupone: participar sin ningún contacto ontológico y comunicativo <sup>136</sup>.

El nombre "eficiencia" acaba de traducir para nosotros la función del acto de ser, y también la doctrina filosófica tomista sobre este punto. Dicho término resulta ambiguo, porque "eficiencia" puede tal vez darnos idea tan solo de causalidad y efectuación extrínsecas; lo cual, aunque es válido para indicar la relación entre los entes y el Acto puro de ser, no sirve para definir la identidad entre el acto de ser y el "constituirse", entre "existir" y darse el ente su determinación básica y completa. La ambigüedad se evita, con todo, si esa acepción queda ampliada al terreno de la causalidad intrínseca. (La insuficiencia terminológica a menudo pide tales aclaraciones). Por otra parte, podemos valernos de un vocablo quizá menos impreciso, que usa Lavelle: describir el acto con la denominación de "eficacia pura" <sup>137</sup>. Pero la vaguedad y el riesgo de error aún persisten, en lo que mira a la no-fundamentación del acto fuera del acto mismo; o sea, al hecho de que lo primariamente eficaz y explicativo del ser es un despliegue de eficacia único y abarcador, no falto de plenitud en ningún aspecto, un desarrollo ya siempre colmado, plenitud de energía idéntica al dinamismo con que se desarrolla; mas de forma que tal despliegue es lo primario por su propia virtud, al margen de cualquier energía diferente y de cualquier otra realidad. No coincide con esto la visión habitual de los fenómenos: en los diversos tipos de eficacia solemos ver derivación de una capacidad que es "anterior" (más profunda) y los determina. También aquí se exige, pues, cierta aclaración, que extienda y corrija las acepciones vulgares del nombre "eficacia"; la imaginación de un "ser" interiormente estático (al que se yuxtapone el dinamismo, cual fruto de un inactivo núcleo origina-

rio) debe sustituirse por el concepto de eficacia "autocreadora", pero simple y ajena a toda limitación, libre de toda referencia al no-ser y a la relatividad <sup>138</sup>. Es obvio que el "crearse" sin vinculación alguna, con perfecta unidad en la propia plenitud inmanente - no recibida del exterior ni lograda a partir del no-ser -, como idea implica mucho de inadecuado. Lo que es sólo por participar, no refleja de manera genuina la unidad y trascendencia del Acto creador; aquí toda imagen o idea humanas son deficientes, aunque desde su inadecuación permitan superar la mera finitud.

El concepto de "eficacia autocreadora" aproxima la mente humana al hecho de la radical plenitud con que el ser es y con que funda toda la realidad constitutiva de los entes. Pero necesitamos proseguir la reflexión sobre el dinamismo interno del acto: cómo y por qué si es en verdad el "fundarse" de los entes, recibe de un origen ulterior la suficiencia absoluta con la que éstos han de ser fundados, y es por tanto relativo, con relatividad básica y abarcadora, que une lo insuficiente, lo disperso de la aptitud "activa" a la unidad infinita del Acto puro. Se descubre el origen en cierto dinamismo colmado, simple en su perfecta unidad, libre de limitación; todo lo cual permanece, sin dependencia alguna que nazca de interior finitud o la acompañe. ¿Cómo surge y se expande el dinamismo que por pura dependencia (de por sí es nada) funda la realidad efectiva, y que constituye los entes unido con relación de estructura a un principio real de limitación?

#### Tensión humana.

El hombre percibe intensamente esta problemática a nivel humano, dentro de la vida que le sostiene, le impulsa, le configura, y a la vez ha de ser realizada por él mismo; ve y experimenta que "existir" es elevarse sobre lo cernido y oscuro de la vida, introducir en ella luz y vigor, penetrarla de iniciativa, hacer, en suma, que sea cada vez más <sup>139</sup>. El acto de ser apoya y dilata

llos recursos de la persona, abre el horizonte humano, da al hombre dominio sobre lo relativo y parcial; le introduce en la plenitud inagotable de una participación que se define por la trascendencia. Merced al "acto" y en estructura con él, se funda lo que somos; así nuestra identidad adquiere constitución real e intransferible. No podría haber tal constitución humana, a partir de la raíz ontológica, si el acto sólo determinara al hombre en el ámbito de la finitud: si no fuera más que el "hecho" de estar cerrados en nuestras limitaciones. Lo más específico del hombre es estar abierto y en tensión, sin que nunca lo relativo logre colmarle. En nosotros el dinamismo se nos revela como origen y forma de ser de nuestra determinación más amplia, abierta y específica; nada hay que defina con fidelidad al hombre, sino por referencia a la aptitud y proyección que le sitúan más allá de los entes y le permiten dominarlos. Tal es nuestra realidad constitutiva, según aparece en su mostración directa y segura. El acto relativo y humano de "ser" establece tensión hacia la plenitud en el ámbito de nuestros recursos superiores, pero también como raíz de las demás determinaciones humanas consiste en dinamismo - factor dinámico - de esa unidad concreta que es cada cual.

Si acaban de sugerirse dos aspectos del hombre, por el primero se descubre que es decisiva aquella tensión en toda nuestra realidad. A pesar de las divergencias e interior desarmonía, todo cuanto nos constituye se recoge dentro de un único cauce, el cual lleva impresa una determinación humana radical y abarcadora, que siéndolo se traduce en la citada tensión decisiva. Ahora bien, aunque el acto relativo signifique en nosotros tensión hacia la plenitud, ¿cómo la índole incondicional del Acto puro ya no vige en nuestro dinamismo, penetrado por el no-ser?<sup>140</sup> ¿Y por qué tantas veces se frustra dicha determinación, sea de verdad es "radical y abarcadora"?

#### Acto relacional de ser.

Sin perjuicio de volver sobre estas preguntas en lo que suponen de inseguri-

dad respecto de la persona, conviene examinar aquí con mayor justeza la primacía del acto, del "fundarse y constituirse"; y el carácter contradictorio según el cual - en respuesta a la contradicción - es imposible toda realidad simple, no idéntica a la interrelación de ser y ser-algo, y al propio tiempo relativa. Sin duda, la realidad simple en su constitución es idéntica al acto puro de ser, trasciende la finitud y es incondicional; o de lo contrario, debe juzgarse ilusoria, no puede prevalecer sobre la nada, ni es capaz siquiera de resistir a una completa negación de la propia unidad en el plano manifestativo de los hechos. La verdad establecida por el fundarse y constituirse reales de ente, limitado y que en sí es "uno", distinto de los demás, incluye el hecho y dato de ser según el modo (y en el grado) que los caracteres grados cumplen respecto del ente en cuestión, al delimitarse éstos como "talidad" o forma concreta del mismo. Todavía con más evidencia que lo común, lo singular supone en su base y constitución el acto de ser; la realidad efectiva no se explica sin el "es" que los juicios formulan, impuesto y eficaz a partir de los entes, el cual pone de raíz en dicha realidad - a través de cierta relación estructural con la que él se identifica - toda la forma y esencia, una constitución capaz de prevalecer sobre la nada, las energías precisas para desplegar dinamismo ulterior, la aptitud para recibir sucesivos influjos y transformarse. El factor constitutivo primero y capital de los entes no puede ser pasivo, ni bajo ningún aspecto carecer de eficacia mayor que el dinamismo de los cambios; el dar origen a transformaciones quedándoles sujeto, resulta de cierto dinamismo fontal, constitutivo del ente por hallarse en relación de estructura con el "modo de ser". Hay actividad profunda allí donde un principio de realización hace que tenga realidad lo inexistente de suyo. Tal función es atribuida por esta "hipótesis" al acto de ser, acto con que el ente cobra constitución, se establece en su propia unidad irreductible, se contrapone desde ella a todos los demás núcleos de unidad, y por lo concreto y efectivo que es, cumple ensí

los caracteres o rasgos de un único "modo de ser", entre los cuales se incluyen los del devenir que lo transforma. De los factores que unidos en estructura son el ente, uno consiste en acción primaria, raíz de toda presencia afirmativa, de constitución y orden relacional, y por lo mismo origen de unidad, contraria a la dispersión; es acto que se funda y explica dentro de cada realidad concreta y en el contexto de relaciones entitativas, no por proceder de esencia alguna, sino por su primariedad en la función de realizar las esencias, como determinaciones constituidas y dinámicas <sup>141</sup>.

Sigue en pie la cuestión de cómo puede el acto constituir lo múltiple, ser origen estructural de los entes, afectado por la finitud y las diversas formas de vinculación que éstos entrañan. ¿Dónde estriban la continuidad o comunicación entre el Acto puro y los actos que solo por relación a él - y de ellos entre sí - son el "fundarse" de los entes? Renace la cuestión al mostrársenos que lo múltiple no puede en su relatividad fundar de suyo los hechos. El acto de los entes limitados es función positiva, determinante, realizadora, pero referida al "modo de ser", y por tanto dispersa según los distintos núcleos de unidad. Así, debemos interrogar acerca de la unión entre el acto múltiple - relativizado por su dispersión en las esencias efectivas, unido con todas, en cada caso dentro de cierta unidad contrapuesta a otras - y el Acto que en su trascendencia muestra unidad absoluta, de la que todos los entes reciben eficacia para "fundarse y constituirse". Recibe el ente su acto peculiar del Acto puro, y con ello todos los entes se incluyen, a pesar de la dispersión, en el contexto unitario de relaciones establecido por el origen radical común. Hasta ahora la reflexión ya nos ha permitido ocuparnos del tema, pero según la perspectiva del ser y el no-ser (de lo uno y lo múltiple), la cual pudiera antojársenos ajena al dinamismo. Conviene proseguir el estudio, puesta la atención en los aspectos dinámicos. La actividad con que Dios se comunica, y el hecho de realizarse en los entes una radical efectuación, ¿qué clase de expansión reve



lan y llevan a cabo? ¿De qué modo los entes resultan por devenir, en qué grado y condiciones: cuál es aquí la dialéctica real? ¿Qué formas de sujeción y dominio la traducen? ¿Cabe señalar algún fin del proceso, puede señalarse en él orientación motivada?

Para ver en qué estriba y consiste la dialéctica del acto, no debe quedar en olvido la relatividad ontológica, antes bien, es obligado reconocerla como concepto clave. Los entes son inteligibles y tienen realidad por estar referidos a Dios; tan solo son entes según lo permite esa relación primaria, que es la concreta y real estructura de los mismos. La interrelación de esencia y acto, idéntica a una relatividad que consiste en "ser por referencia a Dios", pone ya de manifiesto los principios reales del dinamismo ontológico. Por el acto nos lleva a descubrir el origen y expansión más profundos a que responde el único y doble hecho de "existir" y ser "algo". Observemos que el ente relativo sólo puede desplegar su acción por dependencia, según los recursos y condiciones de su relatividad<sup>142</sup>. Según la medida a que están ceñidos el ser-por y el ser-para, con toda la radicalidad y fuerza de la múltiple relación que constituye el ente y hace de él unidad relativa, se funda una posible realización, despliegue, por parte de energías que resultan de esa relatividad. Aquí la acción es de por sí nada, pero su "fundarse" y su propio dinamismo realmente son por el Acto incondicional de ser. Y no solo la acción derivada, la que los entes desarrollan, es relativa por tener su raíz en la trascendencia absoluta del Acto, sino que también el más íntimo factor estructural de todas las determinaciones - acto de ser - en cada uno de los entes resulta por expansión o dinamismo del Acto puro, desde la plenitud e independencia creadoras. Al Acto infinito (no limitado, ser en identidad absoluta) nada se le yuxtapone; toda base, constitución y despliegue de entidad le están referidos como imposibles de suyo, posibles tan solo por radicar en un acto de por sí suficiente, inmune de negación, pleno, y por tanto libre (con libertad no sujeta a ningún obstáculo,

ni a forma alguna de carencia que delate no-ser o finitud). Esto nos dice que la creación no debe interpretarse en desacuerdo con el dinamismo ni al margen de él, ni siquiera como "sobreañadida" a la acción; es un "hacer" sin condicio-  
nes, con el que se relaciona de raíz la realidad "hecha", respecto del cual "ser" es "recibir". Incluso lo recibido y hecho se define en cierto modo por el "hacer", pues consiste en estructura del "acto" y su propio resultado inte-  
rior al ente, los dos en indisoluble unidad.

Hallamos aquí una clave de explicación de ese dato complejo y oscuro, dialéctico, pero que desde su oscuridad ha parecido imponerse como originario, seguro y decisivo: la participación, a su vez explicativa de la pluralidad. Aquí reconocemos la participación en su perspectiva última y mejor iluminada, que es la de acto y no la de los modos de ser <sup>143</sup>. Pero ¿cómo debe interpretarse el "acto" creador, no ya la ilusoria subordinación estática mantenida por entes que "están ahí", respecto de un inactivo "Ser absoluto"?

Queda afirmado un carácter primordialísimo del acto de ser: su analogía. Hay algo común entre el principio de interior eficiencia - de "eficacia" - que sólo por hallarse en estructura y por ser simple efectuación ofrece la base de entidad y constituye el ente, y el Acto que es eficacia primera y pura; mas el contraste es mayor que la igualdad y adecuación mutua, aunque también él sea superado por la unión. Existe infinita diversidad entre el acto disperso y relativo (puramente efectuado) y la única y en todo perfecta plenitud activa del ser. Ahora bien, la realidad genuina de entrambos revela que entre uno y otra hay al propio tiempo unión estrechísima, de mayor fuerza que el contraste: gracias a dicha unión lo múltiple se basa y constituye en sí, lejos de ser absoluta negación del Acto; y además lo múltiple es efectuación debida al Acto puro, recibe de él la determinación radical por la que "siendo" prevalece sobre la nada, y está por tanto unido con Dios, Acto puro, no menos indisoluble y estrechamente que consigo. Invocar la analogía del acto supone plante-

ar la cuestión. Se trata de saber con la posible exactitud (en forma cada vez menos confusa y equívoca) algo sobre la actividad y desarrollo creacionales. Su origen es Acto infinito y absoluto, y su término surge como realidad nueva, sin acrecentar la de Dios ni afectarla con límites ni sujeción alguna. ¿Tiene explicación la continuidad entre los dos "actos" de ser, cuya índole es tan diversa, antagónica, y por parte de lo creado vacía de recursos con que lograr fundamento y determinación? Desde luego, queda ya advertido cómo de un lado la relatividad, y del otro la absoluta suficiencia permiten, en cierto modo, concebir una dualidad que provenga de la Unidad pura y simple, excluya toda sujeción real en Dios, y sea por lo mismo fruto de perfecta libertad, efecto de la Libertad creadora. La solución está ahí; pero falta ver por qué la Libertad creadora se vierte en la finitud creada, y cómo de la plenitud infinita brota, sin alienación ni relatividad, una decisión libre que da a los entes creados "acto" y "esencia". ¿En qué sentido responde esta decisión a la plenitud inagotable del Acto puro?

Hay quien no cree posible explicar según esquemas lógicos el dinamismo del ser; y en especial juzga contradictoria - aunque sin negarle realidad - la dialéctica de las decisiones libres, la cual se interpreta como proceso movido por la fuerza de los contrastes <sup>144</sup>. A primera vista, no parece pueda conciliarse esta posición con el hecho de una dependencia radical entre lo creado y Dios. Si el devenir presupone plenitud cual raíz honda y originaria, aquí se nos sugiere que nace de la negación. Al examinar de cerca, quizá hallemos que tales autores admiten esa plenitud y su presencia activa, pues solo tras de presentirla actuar - y no si permaneciese por entero inactiva u oculta ante la mirada interior - resulta afirmable el devenir dialéctico de nuestra libertad y del ser. Pero queda confusa la relación entre lo penetrado por el no-ser y lo que es pura "acción" sin límite ni obstáculo. Mayor gravedad aún tiene el negar a Dios y así pretender la victoria sobre el fatalismo, la instauración

del progreso, una vida cada vez más abierta a los valores humanos y con ello verdaderamente libre y eficaz <sup>145</sup>. Para muchos Dios es el infinito y absoluto "No", que destruye nuestra libertad y nuestro ser; el Todo situado fuera - distinto del "yo" y de la humanidad - que nos coarta, asfixia y absorbe; la hipóstasis de un egoísmo incapaz de dársele con el amor que buscan nuestras aspiraciones más fuertes y profundas, o sea, antítesis del amor entregado, liberador, íntimo y pleno <sup>146</sup>. Con lo cual el ateísmo describe bien los rasgos del mundo que se cierra al Amor, y nos ofrece una buena imagen de Dios en negativo (si es lícito usar aquí el término "imagen").

La dialéctica se descubre en nuestra interioridad, con clara inmediatez. Es oposición entre el núcleo de pensamiento y la corporeidad; constitución activa y dinámica del "yo"; contraste recíproco del "yo" y los cuerpos, y consiguiente desarrollo del vivir humano; separación, e ineludible y enriquecedora comunión entre el "yo" y los demás núcleos de pensamiento y de libertad o iniciativa. Como última raíz, es relatividad que va unida al acto de ser y lo penetra, que es idéntica a toda nuestra realidad, y dentro de la cual somos efectiva pura, pues únicamente "somos" por la trascendencia absoluta que se comunica a nuestro "yo" desde un origen más hondo que nuestra propia relatividad <sup>147</sup>. Interpretada así la dialéctica, resuelve las oposiciones en dinamismo unitario. Quizá incluso permita ver cómo no puede el ateísmo tener base segura.

#### Dialéctica absoluta y trascendencia creadora.

Lo que tiene de común y unitario la dialéctica, hasta cierto punto la domina, dándole sentido y eficacia. Pero ¿no la lleva a fundir en uno lo relativo con lo incondicional y trascendente? Los contrastes más agudos y extremos ¿forman entre sí unidad sin sufrir atenuación, porque los abarca la dialéctica? ¿Se unifican en tal medida, que solo por su unidad común son tal cual son? ¿Hay

identidad entre el dinamismo (que se juzga inexplicable sin aquellos contrastes u oposiciones) y el ser? ¿Queda así resuelta la cuestión de lo uno y lo múltiple?

Es sabido que para Hegel la respuesta genuina a la problemática del ser y los entes, de la unidad y la dispersión, se centra ahí: en la dialéctica universal, íntima y absoluta. Supuesto por hipótesis que cada ente es estructura, debida a un "acto de radical e interior eficiencia, y según la índole esencial que el acto mismo constituye, cabe decir que ese factor dinámico da razón de toda la realidad múltiple y relativa. Así han venido sugiriéndolo una y otra vez los hechos examinados. Pero no parece pueda admitirse tal explicación, si no tras de reconocer que la relatividad afecta al dinamismo del acto, pues al margen de ella, ¿cómo se concibe la sucesión de nuevas formas, que en su constitución radical resultan por despliegue de energía desde un origen único, gracias al acto de ser? Y sin la variedad sucesiva de formas, ¿puede no caer en el absurdo quien otorgue realidad al dinamismo, puede el acto ofrecer origen y constitución a los entes? En otras palabras, donde no hubiera acto relativo, penetrado por el no-ser, ¿podría haber algo? Hegel lo considera absurdo, lo juzga imposible; ninguna realidad "es", sino por consistir en algún aspecto o parte de la dialéctica <sup>148</sup>. Nunca se logra plena unidad - que suprima la dispersión del devenir, y la fije en un grado de evolución perfecto -, si bien el Espíritu es culminación, siempre inacabable, como fase de conciencia y relativa plenitud. Solo se evita la dispersión gracias a lo ideal de la dialéctica; toda unidad interior, universal y profunda, nace de la Idea, y en ella se incluye. El despliegue unitario del ser consiste en evolución de esa unidad, proceso con que la Idea va superando su propia inadecuación, en lucha contra los obstáculos opuestos a la identidad absoluta de la misma Idea.

Basta ahora con invertir esta interpretación de la unidad evolutiva: describir la dialéctica, no cual autotransparencia cada vez mayor, cada vez más

pura como Idea, sino cual progresiva complejidad, y superación por "saltos dialécticos" - todo, origen y fruto de lucha recíproca - de energías sujetas al espacio y el tiempo. La nueva interpretación, que deja intactos la índole dinámica del ser y el carácter contradictorio del dinamismo (suficiente y absoluto, pero penetrado por limitaciones e incapaz de plenitud), lleva del pensamiento idealista al materialismo dialéctico <sup>149</sup>.

Hay otro tipo de evolución, verosímil en muchos aspectos, y que bajo tal o cual de ellos ofrece las mejores garantías de realidad. En lugar de una dispersión cerrada sobre sí, "suficiente" por su interna contradicción, es continuidad en la que el todo unifica las partes, siéndoles "anterior" por naturaleza - más originario, poderoso y decisivo - y dando, sin rotura de la unidad ni primacía de la negación, a cada una su función respectiva, de forma que no sean sino diferentes fases en el desarrollo de un mismo proceso perfectivo y ascensional <sup>150</sup>. Aquí el despliegue dinámico responde y está abierto (no sin cierta ambigüedad) a un "todo" que recoge en sí de manera absoluta la coherencia u orden y el poder de superación mostrados por el proceso, y que debiera llamarse "espíritu" en sentido incondicional, o "vida" absoluta, como plenitud luminosa de iniciativa, no sujeta al devenir de los entes, y de ningún modo relativizada. Hay en esto un núcleo de explicación admisible, por no decir seguro. Si el "todo" se comunica por su propia libertad, sin depender, sin apoyarse en condición alguna, lo múltiple es relativo, se funda y constituye por participación: es por energía interna radical, pero puramente efectuada, y referida al Todo <sup>151</sup>. La dialéctica, interpretada así, tiene su origen en lo uno y su despliegue en lo múltiple, "desciende"; pero "sube" por su relatividad, ya que solo puede realizarse entre el no-ser y el origen de la participación <sup>152</sup>. El hecho de recibir los entes creados todo cuanto son y tienen, el relacionarse de este modo con la trascendencia absoluta y personal, he ahí lo que empieza y se desarrolla, lo que tiende con mayor o menor eficacia a la ple-

nitud, constituida por el Acto incondicional de ser. Mas el proceso no cobra realidad ni sentido radicales, sino porque en Dios hay solo perfección, libertad (activa) que excluye todo cambio, respecto de la cual los entes nada son por propia virtud, y se constituyen por dependencia total <sup>153</sup>.

Nuestra mente es limitada y oscura. No llegamos a ver cómo Dios es libertad, y cómo su libertad infinita incluye los demás atributos divinos en unidad perfecta. Pero nos conviene preguntar, desde lo oscuro de la mente y la vida, sobre la decisión con que esa Libertad crea los entes. La acción idéntica al Acto puro se cumple sin grados ni formas que supongan relatividad <sup>154</sup>; es conocimiento y volición penetrados por el bien. En Dios todo significa y es adecuación íntima, trascendente, unitaria con unidad absoluta, activa y superior en eficacia a los límites y condiciones impuestos por la finitud. Su Bien es plenitud activa y colmada, pensamiento y autodecisión en pura unidad, que no se distinguen de la actividad pura ni de una cabal e infinita realización. Dios es, sin que su esencia le recluya, pues no le constituye en contraposición al acto de ser: es idéntica al acto, y así consiste en determinación absoluta, "incondicional"; es el cumplirse de todo cuanto cabe en la idea de "ser", si tal idea se concibe inmune de negación interna y relatividad. La trascendencia divina - que es plenitud infinita de "ser" - se nos revela dinámica, ya que es su propio fundamento y constitución radical, bajo cualesquiera aspectos que en dicha constitución puedan señalarse. Ello no supone carencia alguna, y tampoco devenir, ni menos aún (si el "menos" tiene sentido) primacía de la nada sobre el ser: todo consiste en adecuación, cuya simplicidad ("ser" que ni es estructura ni tolera ningún límite) se reduciría a negación si no fuera actividad pura, Acto de ser. La adecuación activa y perfecta que Dios guarda consigo, parece mostrarnos la índole del Bien y de su comunicación.

Dios es unidad simple, libre en su trascendencia, "personal"; por eso su realidad es acción pura, absolutamente eficaz y en ningún aspecto pasiva, ac\_

ción no dispersa ni inferior a la plenitud. Esa identidad libre de sujeción, activa y colmada, constituye el Bien; y sin necesidad alguna, antes como fruto de la propia trascendencia, hace existir a los entes limitados. Lo que es por participación, trae su origen del Acto puro, según el modelo de una Bondad a la que el acto relativo de ser está abierto, unido y asimilado por una total dependencia. Los entes limitados no se fundan en su acto intransferible de ser, ni son en su entidad, sino por lo que en ellos hay de Dios; reducidos a la singularidad exclusiva y concreta de cada uno, y por tal razón cerrados al Bien divino - o sea, ajenos a la plenitud y trascendencia activa que es Dios -, en igual medida carecen de realidad. Existen gracias a cierto desbordamiento libre, proyección de la identidad absoluta hacia lo que de suyo no prevalece sobre la nada; merced a un don libre, en el que la Bondad personal trascendente y pura les confiere la raíz de constitución, origen íntimo de unidad entre lo relativo y el ser, y por lo mismo factor determinante de la realidad concreta, atribuida a cada uno de los entes múltiples y relativos <sup>155</sup>.

#### Creación libre.

Los entes "creados" (cuyo "ser" consiste en relatividad) proceden de Dios, que como Bien se les comunica por donación generosa y libre. Les da cuanto tienen y son, y al dárselo permanece inmune de toda referencia a condiciones impuestas por el devenir, lo cual revela que sólo puede crearlos por libertad generosa. Ante lo que de por sí es nada, Dios es plenitud, necesariamente libre. El Creador no puede recibir entidad ni perfección nuevas, y su actividad creadora no se distingue de El; crear es permanecer en pura identidad consigo, ser la infinita adecuación del Acto, Bien en plenitud, con este resultado libre: que la propia unidad activa y trascendente sea imitada por otra adecuación, a saber, por algo que es relatividad, algo cuya unidad y "suficiencia" son, y lo definen como bueno, pero gracias a que se le confiere el acto consi-



titutivo por parte de la libertad pura, no sujeta a límites ni a condiciones. La "bondad" (o carácter de "bien") propia de los entes creados, se muestra re-ferida a Dios, es efecto y expresión del Bien, "es" por la bondad infinita. La absoluta adecuación que es acto, y constituye en Dios la trascendencia, solo puede imitarse desde una dependencia total, que es la realidad misma de la imi-tación; cualquier otra semejanza supondría relatividad mutua, con limitación esencial en el Acto creador. Efectuación y dependencia tan radicales, "puras", son término u objetivo de la no-sujeción que caracteriza al Bien como origen absoluto; o sea término de una infinita libertad con la que el Creador se pro-yecta hacia los entes limitados y relativos. Dicha libertad, idéntica al Bien, es el porqué profundo y "formal" (adecuado y preciso) de tales entes. Las "criaturas" solo pueden provenir de la suficiencia activa que se comunica por libertad absoluta, por decisión idéntica a la plenitud misma, no sujeta a lo relativo: lo relativo y múltiple es nada, si no se constituye de raíz por re-ferencia al Todo (si no presupone en su entidad concreta una vinculación radi-cal, cuyo término de relación es la plenitud y trascendencia divina).

Los entes creados no suman a Dios ninguna realidad que lo complete ni le im-ponga límite; El los crea porque es Libertad creadora, incondicional, y así no le enriquecen, ni condicionan la adecuación del Acto que los funda, antes son por consistir en dependencia pura respecto del Creador. De esta forma resultan ser imitación del Dios bueno y libre, la cual - según su mayor o menor fide-lidad en reproducir la perfección del modelo - da a cada uno de los entes el gra-do respectivo de entidad, ya que el "modo" y el "acto" de ser de las criaturas son únicamente lo que en ellas se recibe de Dios.

Admitida la Libertad como origen de los entes, no se explica la realidad efectiva de unos en lugar de innumerables otros (que podrían tenerla) atribu-yéndola al grado de perfección de los primeros, según hace Leibniz<sup>156</sup>. Si unos existen y a otros no les es dado recibir de Dios el acto de ser, la razón de ello

debe buscarse en la trascendencia absoluta, que es Bien y Libertad, y excluye la sujeción al bien particular o relativo. De esto no se infiera ninguna alienación o merma de la bondad suprema y pura, ni tampoco se infieran límites en la verdad con que Dios descubre la infinita riqueza de su Acto y le es idéntico. La decisión libre por la que los entes emanan de Dios sin introducir en Él relatividad alguna, no se distingue de la Verdad, como no se distingue tampoco del Bien; es la verdad y el bien en la Unidad absoluta, dueña de sí, suficiente en su sola plenitud, y por ende no participable con un tipo de participación tal, que en ésta la actividad creadora debe quedar sujeta a seguir un criterio o cauce exigidos por lo relativamente perfecto. La perfección susceptible de ser creada se convierte en absurda, si determina algún orden o forma particulares en el Acto infinito, del cual depende en todo y por entero, y al cual está referida como realidad que solo se constituye por esa relación. La trascendencia desborda los cauces relativos; se comunica al establecer con un libre despliegue de su propia Unidad - siendo origen de una radical efectucción - el modo y el hecho de que en los entes limitados, a través de una alteridad completa, se reproduzcan la verdad y el bien divinos.

Hay un error fácil, frecuente bajo diversas manifestaciones, que consiste en juzgar absurda la actividad misma del Creador, porque esa actividad, según se la concibe, supone devenir y "descenso" ontológico. Sobre ello cabe responder que Dios y lo creado no pueden adecuarse entre sí; lo que existe en el plano de la finitud, es de suyo negación, y en ningún caso puede considerarse suficiente. ¿Será insuficiente Dios, por exceso de plenitud? ¿Ha de buscar su antítesis, y con ella adquirir una plenitud nueva, que resulta de la nada? ¿Por qué, si no, el paso de la trascendencia divina al ser relacional de las "creaturas"? Se dirá, según esto, que Dios en su trascendencia requiere de suyo negación, exige no-ser. Mas, ya lo sabemos, la "nada" y cualquier hecho o función negativos sólo tienen sentido por vinculación al Acto, del que trae su origen

primero y cabal todo cuanto se enuncia con la afirmación "es". Así, no cabe describir el acto creador cual si fuera una proyección necesaria de Dios hacia los entes, o un devenir con alienación del Ser personal absoluto, y a la vez con expansión de su plenitud entitativa (por asociarse El de esta forma con aquello que le trasciende y le es antagónico). La "nada" absoluta no tiene sentido; y al relativo no-ser, se lo da Dios. Hay "descenso" de la perfección divina a las esencias creadas, unidas en estructura a su acto respectivo de ser. Pero la aporía que de ello resulta, no supone empobrecimiento ni falta de libertad en Dios; exige tan solo reconocer en la unidad y trascendencia divinas al ser que es Todo, sin margen para ninguna realidad ulterior o distinta, sino por la libertad con que El la funda y la relaciona consigo, dándole la constitución idéntica al hecho mismo de ser efectuada y estar referida al Creador. La "abaliedad" o dependencia por parte de las "criaturas" debe juzgarse tan honda, tan íntima, como inadmisible es el absurdo de negarla haciendo pie en la afirmación de que la "nada" es de por sí, y se configura según su propia "taleidad" en exclusión recíproca con el ser. Aquí el absurdo se evita tan sólo con esta verdad: existe el Todo (trascendencia personal e infinita), y no puede existir realidad alguna contrapuesta, sino por efectuación y referencia puras, que fundan todo lo causado. Observamos, pues, que el efecto del acto creador no ocasiona aumento ni sustracción de entidad. Los entes nada son - y su realidad es imposible -, desligados de la vinculación que los constituye; de este modo, constituidos por su dependencia, su ser no limita ni compete a Dios; si "de manera incondicional" son lo recibido, no pueden afectarlo, solo dependen. El acto creador es plenitud absolutamente libre y generosa, que como tal excluye toda sujeción a lo relativo, parcial y múltiple de los entes <sup>157</sup>.

No sería justo ver en Dios suficiencia cerrada, negadora de los bienes relativos, o libertad abierta solo para absorber a las "criaturas", o un bien que

debiere agotarse en la adecuación entre las perfecciones divinas y el acto pu\_ ro. Dios no priva de realidad a los entes, ni es óbice para que ejerzan acti\_ vidad relativa (diversa de la que consiste en ser eficacia absoluta y pide en sus efectos, como carácter recíproco, un dinamismo de entera relatividad). No recibe tampoco de ellos, ni a través del acto creador, nada cuyo origen total -- y en definitiva, único -- no sea la propia bondad y trascendencia del Ser in\_ finito. Dios actúa, y es el mismo despliegue de su libertad, sin que el térmi\_ no de la acción, creado por El, ni el hecho de elegirlo puedan procurarle bien alguno, ulterior a la simple intimidad absoluta y perfecta. La bondad y adecua\_ ción divina se comunica a los entes, que solo son el bien limitado, imposible de incorporar a la trascendencia de Dios, pues ésta quedaría con ello relati\_ vizada y sujeta a la finitud. El acto creador es libertad pura, idéntica al ser divino, y su infinita adecuación solo permite desarrollo ulterior allí donde el ser es de por sí nada. Los efectos se reducen, pues, al hecho de sur\_ gir un tipo de realidad que consiste en relación. Hay en ello tan sólo despie\_ gue extrínseco, delimitado por el ser y el bien de las "criaturas", únicas en adquirir realidad, y que la adquieren por una radical efectuación, a partir de la pura carencia. Aquí la relación aparece como ser de los entes creados, vis\_ ta según la perspectiva de una dialéctica inicial, íntima, abarcadora y últi\_ ma: crear es comunicar la plenitud por libre decisión, comunicársela a aquello que consiste en relatividad, pero que gracias a la propia libertad y trascen\_ dencia de Dios, es término de una generosidad absoluta y sin posible interés. Así se constituyen desde la raíz más originaria los entes que existen por par\_ ticipación <sup>158</sup>.

#### El amor inicial.

Esta proyección divina hacia los entes no supone prioridad en el no-ser, sobre el Acto y la infinitud. Los entes creados "son", no son la nada. Si Dios

los crea, hace sean comunicación suya; hace que en ellos todo resulta del Acto incondicional de ser, y todo signifique en la propia relatividad presencia relatividad presencia creadora, efectiva hasta sostener de manera absoluta la constitución de tales entes. Al constituirse y "ser" en su identidad respectiva, los entes creados son por el Bien, que consiste en adecuación personal absoluta y se les comunica desde la pura Libertad. Es Dios el primer amor, el Amor mismo; da a los entes que de por sí equivalen a interna, radical y completa negación - y están sujetos al absurdo y la nada - aptitud receptiva respecto del Bien sumo, y al dársela hace que participen en dicho Bien, no para completarlos, sino constituyendo de este modo la realidad íntegra de las determinaciones que forman el ente creado y radican en la de ser. No queda así el Creador subordinado, y tampoco se enriquece. Su fin es la Bondad, idéntica al mismo Dios, imposible de ser acrecentada; mas precisamente por eso la creación sólo beneficia a lo creado, cuya relatividad no sustrae ni suma perfección o suficiencia al Ser divino.

Como fin de la creación, el Bien es Libertad que constituye por su influjo originario, sin condición alguna, a todos los entes - a cada uno según su singularidad - refiriéndolos a Sí en grado pleno y exhaustivo, de modo que fuera de tal relación, o diferenciable de ella a nivel de realidad, no puede existir sino Dios; con lo cual Dios permanece en pura unidad consigo, siendo la adecuación absoluta (personal e infinita), al paso que los entes creados poseen cierta unidad por participación - "son" y actúan, sin quedar absorbidos en Dios ni en la nada -, por estar unidos a aquella adecuación y trascendencia absoluta, y tan solo según el grado o medida a que está sujeta la vinculación, la relativa unidad entre ellos y el Bien divino.

Supuesto que existan entes creados a imagen del Bien, capaces de libertad y amor, Dios les ama, anticipándose de forma generosa y libre. El amor más generoso y profundo que podamos recibir, no reporta ventaja alguna a quien ama,

significa sólo comunicación suya, da "ser" (el "constituirse" y los bienes y recursos derivados); y actúa sin perderse, ya que sus efectos "son" relación a la Bondad infinita. La rotura de esta radical referencia a nivel de creación sería absurda: privaría a Dios de gratuidad y eficacia, pues lo sujetaría a buscar como fin lo imperfecto, y a completarse en entes solo relativos, que de por sí nada son. Dios no sería Acto puro ni podría crear <sup>159</sup>.

La dialéctica sólo despliega su devenir en la finitud. Una y otra vez hemos preguntado cómo su origen radical es Dios, Acto puro y trascendente. Queda ya advertido que por parte de Dios hay respuesta: una libertad que es incondicional e idéntica al amor. Lo creado tiene que considerarse expresión y efecto de la Bondad, radicalmente bueno, definido por su referencia a Dios. Así, el devenir y la constitución de los entes aparecen penetrados por la verdad; quedan inmunes del absurdo y de la nada, que sin ello los reducirían a mera negación (a inexistencia, no susceptible de fundamentación alguna). La razón explicativa que de tal modo vige en toda la dialéctica, no relativiza a Dios, Acto puro de ser; al contrario, respecto de El sólo cabe en los entes una radical vinculación. Pero ¿es éste en realidad el sentido según el cual se desarrolla la dialéctica, a juzgar por los testimonios directos, seguros, tal vez lacerantes?

Se imponen hechos relativos.

Hasta ahora, los análisis han ido siguiendo la perspectiva del ser, no la de los entes limitados y múltiples. Es cierto que lo múltiple y limitado no recibe explicación sino gracias al ser. La unidad pura y simple es afirmable, y resiste las posibles dudas, porque da cabida al ser en plenitud y le es idéntica. Así queda inmune de toda sujeción: esa identidad significa y es existencia absoluta, no compuesta de elementos o factores ni afectada por límites, capaz de establecer la finitud con sentido, y superior a todos los entes, sin me-

dida ni condición alguna; la trascendencia no incluye ni tolera negación dentro de sí, todo lo que se contiene en su realidad "es", sin que bajo ningún aspecto o forma "no sea". Por esa unidad y por el ser que la constituye, se explican, a través de la participación, los entes limitados y el devenir dialéctico. Mas al explicar los entes y el devenir, es indiscutible que no se puede ignorarlos, desviar de ellos la atención, ni siquiera considerarlos tan solo desde su causa profunda, real y explicativa. Parece, pues, obligado concluir el estudio del acto y la dialéctica por donde fue preciso comenzar: si la finitud lleva a la afirmación del Acto de ser, también la libertad creadora hace posible comprender la finitud y justificarla. Tal cuestión habrá de ser planteada con carácter genérico, pero desde su raíz, en el capítulo próximo; tras de lo cual debiéramos quedar en camino para poner de relieve su contenido humano y pedagógico.

#### Libertad y dialéctica de liberación.

Ya ahora mismo, por muy sucinto que deba ser el examen de la dialéctica a la luz del acto relativo, conviene tomar como núcleo de nuestra reflexión al hombre, tal cual aparece en la interioridad concreta de cada uno. Porque es éste el solo punto luminoso - iluminador y cognoscible - de relación presencial entre el pensamiento y la alteridad en mayor o menor grado oculta; y porque si el acto creador consiste en generosidad, el hombre es cifra y clave del universo: la generosidad libre y trascendente es para una criatura que se destina a la verdad y el amor.

La vida humana postula realidades tangibles, ya que fluye por los cauces del espacio y el tiempo. La vemos condicionada y hasta cierto punto sujeta y aun absorbida por la corporeidad. Pero nunca deja de brotar ahí una tensión más o menos aguda, que resulta de la inadecuación entre las condiciones materiales y la trascendencia. Descubre el hombre en sí un sobre-sí, un más allá

de bien (de plenitud, en la que el existir humano se posea, y sobre él no prevalezca limitación alguna); y aspira a colmar sus carencias, a afianzarse y rebasar los propios límites, los cuales, en estructura dentro de esa unidad parcial y relativa con el todo, también le constituyen <sup>160</sup>. No podemos ni queremos aquietar dicha tensión, pues ello supondría aceptar como respuesta definitiva la dispersión de nuestro ser. Lo que en el hombre existe y "es" el hombre, tiene constitución dual, "es" dualidad profunda, activa y dominadora, desde la que nuestra vida consiste en radical aspiración hacia un horizonte infinito y absoluto. Lejos de reducirse la finitud a obstáculo insuperable, exige superación, pues nada es, sino por estar unida al acto relativo de ser, el cual le confiere entidad y sentido <sup>161</sup>. Los bienes suscitan el deseo humano, porque encierran algo del Bien; no colman nuestra aspiración, pues ni al deseárselos ni cuando los conseguimos se cumple por entero la comunicación entre el yo libre y la presencia absoluta. Así no llega a colmarse una relación a la que lo más íntimo de nuestra libertad - su centro más insustituible - está abierto y proyectado; las decisiones libres, a través de lo relativo y parcial, tienden al Todo <sup>162</sup>.

Pero tal es además la tendencia que resume las diversas formas del devenir en el mundo infrahumano. Las energías cuya aptitud no trasciende las limitaciones, apuntan a nuestra libertad, y aun en cierto modo son asumidas por ella. Lo creado se define por una relación que es fruto del "darse" incondicional, libre y generoso, y esa donación sería absurda, si se redujera a procurar el bien de entes vertidos al exterior, funcionales, ajenos al amor recibido, incapaces de iniciativa que les permita amar a quien les ama. Tales entes no son concebibles sin vinculación al ente espiritual, dotado para trascender la finitud <sup>163</sup>. Así vinculados, participan de la relativa adecuación con que el término (la relatividad que surge) del Acto creador es imagen de la Bondad pura y trascendente <sup>164</sup>. Cabe decir que en la dialéctica hay un círculo de bondad y



amor, círculo inmóvil por su origen absoluto, pero infinitamente eficaz, pues tal origen es Acto y da "ser" a los entes, que de por sí nada son <sup>165</sup>. El "retorno" consiste en respuesta de libertad fiel y generosa: ahí se cifra y se cumple.

Puede parecer inadmisibles, contradictoria, la doble verdad que venía mostrándose en la "dialéctica de participación". Los entes nada son de por sí, y actúan, sin embargo, bajo signo de una libertad suya (atribuible por definición a las "personas", y extensiva a los demás por la vinculación antes sugerida) que supone cierta raíz de irreductible unidad en el acto de ser, donde los diversos modos de la actividad y el devenir reciben determinación profunda. Hay iniciativa personal en la singularidad misma de las personas, y en ellas está presente y aunada la creación: les está referida como se refieren los elementos de una pluralidad a su clave de síntesis <sup>166</sup>. Ahora bien, suponemos datos equívocos y aun erróneos, al contraponer la dependencia "absoluta" y una libertad que también se concibe - en algún sentido sólo, pero de raíz - incausada y "absoluta" como la de Dios. El hombre es dueño de su destino y da ser gracias a la propia relatividad, no por autocreación ni por una radical suficiencia. Cualquier tipo de libertad impulsada a su despliegue y devenir, pierde la significación y realidad auténticas, y cae en el absurdo, si deja de ser don. La recibimos, y solo podemos actuarla porque esa actuación es desarrollo relativo y subordinado, más aún, en relación al Acto infinito; lo cual incluye por parte de la criatura retorno y pertenencia al Creador, no menos radicales que el don recibido: idénticos al mismo don.

Nuestra libertad (en el aspecto humano y filosófico) revela aquí su explicación y base, y toda su grandeza. Dios nos hace libres al darnos aptitud activa para imprimir en la relatividad, que constituye nuestras acciones, una aceptación no sujeta a influjo ni determinación irresistibles: al hacernos aptos para asumir esa relatividad en opciones no impuestas, nacidas de la propia uni-

dad irreductible que es cada persona, realizadas por adhesión de la misma persona al carácter constitutivo y personal de "ser para la trascendencia". No pocas veces el hombre evita dicha aceptación, opta por rehusarla, porque Dios no le fuerza de modo irresistible; pero si rehúsa, no se establece en posición autónoma y absoluta; al contrario, su acto y las consecuencias que éste implica - aun lo más efectivo de ellas, tal vez irreparable -, en cuanto opuestos al carácter de ser-para-Dios, no son, carecen de entidad referida al progreso y superación humanos, y lo que prevalece son formas de finitud que llevan consigo una progresiva amulación. Sin duda, tal "aptitud" para no ser es solo nuestra, no la recibimos del Creador; pero realmente es negación de capacidad, falta de ser, incapacidad en la que el hombre se recluye <sup>167</sup>.

El Acto incondicional de ser es Todo: "es", de modo que ninguna alteridad y tampoco limitación interna alguna puedan afectarle. Los "actos" de ser unidos en estructura a sus respectivas esencias, aparecen como dinamismo interior, constitutivo del ente y causa del devenir, pero por hallarse en otra unidad, abarcadora y profunda: por incluirse en el complejo de relaciones que vinculan a Dios la realidad entera, y al hacerlo refieren entre sí unos entes a otros, de suerte que cada uno tan sólo se explica y existe por su radical vinculación al Acto, y por el hecho de relacionarse todos en esa común dependencia <sup>168</sup>. Negar tales vínculos al ente singular, o juzgarlos sobreañadidos, no constitutivos ni radicales, y así posponer como secundaria la relación y adhesión al conjunto (la pertenencia al "orden del ser") equivale en realidad a suprimir el ente en cuestión, negando que "sea", tras de lo cual huelgan los atributos afirmativos, pues la anterior negación los destruye.

Las partes no son ni actúan sino gracias al todo. Se trata aquí de un hecho cuya amplitud y penetración vienen dadas por la unidad más o menos íntima: de las partes y el principio real unificador, y de las partes entre sí. El alcance que esta verdad y su aplicación manifiestan, va desde el origen de los en-

tes por creación, a partir de la nada, a un finalismo que sitúa fuera de la finitud las exigencias fundamentales del bien para los entes limitados y múltiples <sup>169</sup>. Lo múltiple es relativo; no debe interpretarse como dispersión de unidades, que por de pronto se constituyen sin relación alguna, separadamente y en segundo lugar componen cierta unidad común. Ocurre lo inverso, por ineludible necesidad: la constitución del ente y su desarrollo presuponen relatividad y unión, hasta tal punto, que solo son múltiple y variada referencia a la unidad absoluta del Acto. La inserción de los entes en la unidad por dicha referencia al Acto que es Todo, lleva consigo, según hemos tenido ocasión de ver, la autoposición y plenitud características de nuestra libertad. Mas no radica ahí la respuesta a la cuestión del devenir o dialéctica reales. Sin duda, la libertad en el hombre y desde el hombre puede, en cierta medida, imprimir eficacia unificadora al dinamismo universal de los entes; porque los abarca y determina, al ser los grupos humanos y la persona capaces de elegirlos (elegir lo que en ellos hay) u optar en contra. Pero si esta capacidad existe, su origen profundo y el último o supremo sentido que la ilumina y penetra, no proviene de nuestra propia libertad; menos todavía de los recursos que el mundo material nos ofrece. Mientras la razón y la voluntad no llegan de ninguna forma a aferrar sobre el nivel de los medios y resultados inscritos en la finitud, ésta nos absorbe, y no somos aún libres. Al trascender las limitaciones hallamos el fundamento. Según tal dimensión de infinito, nuestra libertad es un "sí" con que Dios agracia al hombre; pero un "sí" en riesgo, más aún, oprimido innumerables veces bajo la realidad efectiva del "no", que consiste en rehusar la trascendencia, y se traduce en negación de poder y de entidad <sup>140</sup>.

La "hipótesis" propuesta y examinada permite, si valen las observaciones hechas hasta ahora, reconocer al hombre en un contexto relacional explicativo no infundado ni tampoco supresor, antes bien, explicativo de lo humano por referencia al "todo" que el hombre descubre en la propia singularidad e intere

relación subjetivas, por el cual y respecto del cual es libre. En la respuesta aquí apuntada parecen recogerse datos esclarecedores, hondos y a la vez conflictivos. La trascendencia y la finitud se nos revelan en la raíz del devenir humano; pero no con igual eficacia de sus influjos, sino de modo que el devenir radique en un Acto ulterior a toda relatividad, y el poder humano de iniciativa sea por ello capaz de imponerse en el hombre, y en la constitución y desarrollo de los grupos humanos, así como también en las relaciones con la alteridad concreta de las cosas y de sus recursos y energías.

Si ha prevalecido la atención a la trascendencia, que se comunica desde su libertad constitutiva y absoluta, nos encontramos ahora ante un horizonte que ilumina las realidades, y de manera peculiar al hombre, en los aspectos más profundos y más decisivos del devenir humano; pero nos hallamos también ante la tarea de iluminar tales aspectos en su dialéctica misma, penetrada por la finitud. Habrá que examinar realidades y factores; y aun interrogar desde ellos, con obligada reiteración, sobre la validez de la "hipótesis" aceptada. Aunque es arduo proceder así, nada tan bello como buscar y en alguna medida conseguir ayuda que disponga a la persona para formarse, unida y contrapuesta por interrelaciones a nivel humano, segura de que más allá del hombre, en el origen de todo y dentro de la intimidad subjetiva, y aun en lo íntimo de toda la realidad, está presente una Libertad absoluta, personal y generosa.



## Capítulo quinto

### DISPERSION Y UNIDAD CONSTITUTIVA

"Et puis voilà, tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour: l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite: c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans l'existence. Ou plutôt la racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui; la diversité des choses, leur individualité n'était qu'une apparence, un vernis".

"De trop: c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux".

"Et moi - veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées - moi aussi, j'étais de trop".

J.-P. SARTRE, La Nausée (Gallimard, Paris, 1938), pp. 176 ss.

"Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son más mientras no sea yo mismo mí; esto es, eterno. No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto".

M. DE UNAMUNO, Del sentimiento trágico de la vida (Ed. Plenitud, Madrid, 1966), p. 46.

No gusta ver un jardín destrozado, ni un hermoso perro deshecho sobre el asfalto, ni la aridez de una tierra inculta que fue bosque. El fuego del hogar duele, no desentumece el alma, si falta ya por siempre la persona que le daba aquel otro calor insustituible. Se cumplen día a día las leyes de la naturaleza, y la vida continúa; pero sentimos que en el mundo sobran muchas negaciones, hay huecos de belleza y de realidad; nos hieren y paralizan algunas ausencias.

Tal vez la razón, en lucha con el sentimiento y la vida, nos hable de un

"todo" que para bien o para mal prevalece y perdura. La realidad física presta a la vida recursos y energías primordiales, y volverá a absorberlos, con rostro impasible, cuando la vida acabe en el universo. Más allá de la muerte y los cambios cósmicos, ¿el "todo" originario persiste, con fría firmeza y seguridad? ¿Es preciso remodelar los sentimientos, admitir la grandeza absoluta de un "orden" que nos anula y mata? Quizá sea forzoso ir más lejos aún: la realidad está ahí, su "estar ahí" la define y la constituye, el orden y la mera pluralidad en las cosas, en las propiedades y leyes del cosmos, no tienen sentido; lo "normal" es la pura y única realidad, yerta, impenetrable y muda. Hasta puede ponerse en discusión ese "estar ahí": ¿por qué violentar lo fácil y sencillo de la ausencia? Como vacío inabarcable y oscuro, noche infinita de la negación, es ella lo no-problemático. ¿Por qué dar primacía a la realidad, antinómica y absurda?

Quien existe y lo sabe y lo quiere, siente congoja al sentirse parte del universo, dentro de un ámbito opresor, con horizonte espacio-temporal que se cierra sobre sí mismo, que impone su propia finitud (o la convierte en amplitud indefinida, pero solo ideal, mientras rehúsa la trascendencia). ¿Significa algo, o carece de sentido lo singular de mi constitución, abierta a lo no agotable de la afirmación "es" que ilumina mis actos e impulsa mi vida? Cada cual recibe la acción de fuerzas que le constituyen, sostienen y abarcan, a nivel físico, biológico, sensitivo y humano. Mi existencia, la tuya (si me permites preguntarte) ¿son más que puntos por donde pasan los dinamismos del "todo"? ¿Nos incluye, nos absorbe en sí el orden del universo, o creemos ser más que el sol en la fidelidad inerte de su trayectoria? ¿Soy tierra de nadie, entre las leyes de mi corporeidad y la trascendencia de mi aspiración? Existir ¿es afirmarse entre esos dos infinitos, a partir de los dos, sin quedar absorbido por ellos? La trascendencia afirmativa ¿puede en verdad ser además afirmadora de existencias? ¿Puede fundar las cosas, situar al hombre en

el vértice del mundo y de la vida? Si es así, la realidad no tiene ya como raíz la ausencia absoluta, la noche infinita del no-ser.

Cabe fijar ahora la atención allí donde la corporeidad se nos revela una y múltiple; en las unidades que la forman, y en la "dispersión" de los distintos núcleos unitarios, que es no-unidad y oscura interrelación, sin transparencia del orden común en lo singular e irreductible de esas unidades. La pregunta acerca de la persona que existe en relación y con poder de iniciativa, que se promueve y ha de dar al mundo rostro humano, pide estudio de la corporeidad una y dispersa, vista según la tensión entre lo disperso y lo unitario; porque dicha tensión está presente en la propia raíz de la constitución personal, y condiciona todos los aspectos de muestra irrepetible, pero relacional y también múltiple existencia.

#### Dispersión fundada.

La primacía del acto sobre la dispersión ha parecido mostrarse como verdad segura. El "acto" no se define por el no-ser; más originario que lo múltiple, constituye los entes y debe interpretarse, por estas notas, como unidad que funda la dispersión y la ilumina. Toda pluralidad en el plano u orden del ser resulta de un origen unitario simple, es imitación de él, le está referida y en algún sentido lo desarrolla. La unidad en el acto de ser, unidad más honda que lo múltiple, es sin duda más fundamental que cualquier tipo de relación entre ideas. Huelga añadir que no puede juzgarse sujeta de por sí a carencia alguna, pues admitir dicha sujeción cual hecho ineludible y primario, supondría no ver en lo íntimo del "acto" otra unidad que la de cierta imposible correlación (estructura) formada por el ser y la nada absolutos. En el ámbito del ser, ni el primer origen de eficacia constitutiva, ni el porqué radical de las esencias, ni tampoco ninguna característica "son", sino merced al acto: por identidad con él, o bien gracias a que la distinción mu-



tua - de las formas entitativas y el acto - se incluye en un "todo" más abarcador y radical, que el acto mismo penetra y constituye: un "todo" formado por elementos que presuponen y llevan consigo la propia negación, y por la virtud o dinamismo que (dominándolos) excluye y les hace evitar dicha negación al constituir con ellos la realidad.

Aquí la interrelación y estructura vigen como unidad entre dos principios o factores contrapuestos, que son referencia recíproca: unidad entre lo que es raíz interna de eficacia constitutiva y aquello que se traduce en mera y limitadora individualidad. Ya no interesa considerar ahora de nuevo la relación que guardan entre sí ambos factores, ni qué hay de peculiar e irreducible en cada uno; la tarea del presente capítulo va a ser el estudio de la dispersión en lo que ésta implica de real, valioso y aun originario. Mas no debemos echar en olvido - so pena de perder la posible explicación - que lo múltiple queda constituido por la unión estructural de esencia y acto de ser, en la raíz de cada núcleo de unidad relativo y concreto; ni que la fuerza de unión recíproca (idéntica a los dos principios reales) donde radican la unidad y estructura del ente, estriba a su vez en el acto, unitario y simple. Todos los caracteres específicos o comunes, así como la singularidad (con las correspondientes limitaciones) y en suma, cualquier aspecto o forma de entidad inteligible, no contradictoria, allí donde el ente es limitado, solo tienen realidad porque el acto de ser se la comunica; sin él "nada son" <sup>171</sup>.

La unidad activa que es causa interior del ente, nos obliga a considerar en él la "autofundación" como origen de los demás atributos, por serlo de toda la "taleidad" o manera de existir. El ente "es" según su modo peculiar de existencia, gracias a que por el acto constituye la propia unidad consigo; y evita la negación de esta unidad, por evitar en igual medida la negación absoluta: por tener parte en la suficiencia pura y total con que el ser está libre de vinculación a la nada y se funda y resuelve en la propia plenitud

activa. Ya advertimos una y otra vez la no-identidad, lo múltiple, y en lo múltiple el no-ser que establece división. Ahora bien, la "autoposición" del acto no surge en las divisiones (ni en lo dividido o disperso) por obra del no-ser de donde nacen estas últimas; hállese en ellas por la primacía radical del acto mismo sobre el no-ser.

Es forzoso reconocer con Kant que cierta atribución de existencia basa y caracteriza, de forma inevitable, todas nuestras afirmaciones; que las proyecta con toda necesidad hacia un "en sí" del que idealmente se excluye la inadecuación, la insuficiencia para fundar el ser de los entes o "cosas" <sup>172</sup>. Todavía más, no basta con admitir la fundamentación ideal, y la consiguiente estructuración del ser según reglas lógico-científicas; quedamos en la región del no-ser, y se desvanece el valor de los conceptos y afirmaciones o juicios, mientras demos al acto de ser la función de mero regulador, o clave y síntesis formales de la coherencia y progresivo desarrollo que el pensar pone de manifiesto. La mente capta de modo indiscutible que existe el no-ser, y con ello ve la necesidad ineludible y lógica de no darle vigencia definitiva, de encontrar fundamentación absoluta. Hay en esto una condición impuesta a todos los juicios, y capaz de iluminarlos; porque si la atribución del ser a los entes dentro del juicio debe consistir en algo, consiste en esclarecer lo oscuro, proyectar sobre conceptos que no son idénticos al "acto" (sobre conceptos que incluyen limitación) luz cognoscitiva cuya fuente es el acto mismo de ser; consiste en juzgar las esencias y su manifestación - sin aquel acto, nada serían - sobre la base de una plenitud activa adecuada y por sí misma suficiente. Con el simple hecho de pensar ya se descubre y afirma, a través de una doble etapa, la alteridad irreductible del no-ser, y la vinculación que dominándolo funda y constituye las realidades en el ámbito de la finitud. El no-ser aparece en su alteridad irreductible, con la atribución del "ser" a lo imperfecto y limitado (nunca falta de uno u otro tipo de pre-

sencia, ni de formal reconocimiento o recepción por parte de la mente en los juicios); y de forma derivada, aunque sin separación temporal alguna, también al penetrar dicha afirmación las notas o rasgos de la finitud que se nos revela, como son su carácter de no-pensamiento, y en ocasiones su carácter de elaboración subjetiva (según los procesos y estructuras del conocimiento humano).

#### Alteridad en el origen.

El núcleo subjetivo humano, lugar del pensamiento, da cabida a la "auto-transparencia" del pensar, mas de suyo no la funda ni explica. Si el hombre piensa según las reglas y condiciones del espíritu humano, recibe la verdad ofrecida por el ser. La verdad mostrada a la mente es armonía con el acto u ya adecuación y suficiencia se explican por la pura y plena unidad interior de energía, sin otra base que las apoye. Nuestra subjetividad supone, pues revelación presencial, pero oscura, del acto de ser en el núcleo originario y estable del pensamiento. Como subjetividad es simple y única, clara dentro de sí y "autofundada"; mas no por ello deja de estructurarse en cierta relación dual recíproca, de energía y limitación. Tiene su origen primero y adecuado fuera de nosotros, libre de las limitaciones que recluyen el pensar, y libre de cualquier estructura (o unión de elementos irreductible y entre sí complementarios). Hay riesgo grave en "corregir" la necesaria afirmación de existencia absoluta; reducirla al solo plano de las ideas, equivaldría a negar (ilusoriamente) el contenido o significación que da luz a todo pensamiento humano. Los hechos de pensar y de elegir pueden sin duda interpretarse por error, como prueba de la "autofundación" al margen del ser, e incluso mirarse como base y origen de este último. Pero no sin que tal afirmación de suficiencia y plenitud se establezca "antes" (o sea, de modo más fundamentado) como posible, y reciba su fuerza por la sola trascendencia negada u oculta al

espíritu.

El "acto de ser" ha parecido mostrarnos en su trascendencia unidad absoluta, dinamismo fontal, iniciativa pura, transparencia respecto de sí. En él hallamos sin ninguna atenuación la índole de sujeto: unidad que es para sí misma afirmación, presencia, autodecisión y apertura, aptitud realizadora y relacional. Ahora bien, el "acto" que descubrimos de modo más directo, y en el recinto de mayor intimidad, mantiene, más aún, es relación con un término definido por la forma parcial de ser, fluente y oscura, aunque por él inteligible y unitaria. Así aparece el "acto" de nuestro yo. Lo sabemos durable, como determinación de unidad en lo sucesivo y múltiple; presente en su realidad y su mostración, ya que es factor primordial e inamisible del conocer (le da coherencia, sentido y eficacia) <sup>172</sup>; pero también falto de luz, por su vinculación a límites y cambios - que se le contraponen, lo "niegan", no le permiten ser Acto simple y absoluto -, con los que se relaciona al determinarlos de raíz. Pueden señalarse, en suma, tres tipos de entidad, y en ellos advertimos una triple manifestación del "acto". Como origen radical y primero, Dios, Acto puro, trascendencia absoluta y personal. En otro orden, sin posible comparación unívoca, se encuentra cada uno de los "sujetos" - cada "yo" - constituidos por su propia relatividad. En fin, hay "mundo", o sea, no-yo material y sensible, constituido también por su relatividad: un no-yo que se nos impone y descubre con la misma inmediatez presencial de nuestro "yo". Los tres tipos de entidad son por su acto correspondiente, el cual, o bien es unidad absoluta y sin límites, o bien guarda interrelación con el "modo" humano de ser, o bien, en estructura con la naturaleza corpórea, se incluye en el orden o conjunto del universo, sin superar la dispersión dentro del propio núcleo de unidad.

Esta unidad última, que la dispersión y la finitud penetran haciéndole imposible superarlas, ha de pedir examen atento. Pero su estudio pide también

reflexión sobre el "yo"; porque en el sujeto incide el no-yo de la corporeidad, al traducirse en intuición sensible, y al revelarnos por vía de inteligencia el acto de ser en el mundo, bajo las características del ente corpóreo.

Se nos impone el no-pensamiento. Su realidad no funda como origen absoluto nuestra verdad, pero le da configuración, y nos condiciona y limita al desvela; recluye los procesos del "yo", porque en algún sentido los encauza, inscribiéndolos de raíz en la finitud. Advertimos, con experiencia directa y segura, que la corporeidad condiciona al sujeto sin estarle enteramente desunida, antes bien, desde el interior: el sujeto humano jamás puede existir en plena adecuación respecto de su propia transparencia, lo cual es prueba decisiva contra la interpretación idealista del mundo <sup>174</sup>. Mas todavía se impone con mayor amplitud en la base de las evidencias - y de modo no menos inmediato - la alteridad irreductible del no-yo material, disperso, falto de luz y de eficacia unificadoras: su presencia nos es tan obvia como nuestra incapacidad para reducir el mundo (y el antagonismo de su dispersión, que se nos enfrenta) a la función de dinamismo dominado por el "yo" dentro de la unidad subjetiva. Hay en ello más que mera pasividad e influjos solo negativos, del mundo sobre el hombre; pero sin duda la realidad corpórea lleva consigo dispersión, obstáculos para ser conocida y resistencia a nuestra libertad. El objeto, o sea, lo que en la acción y el proceso de pensar se nos contrapone como dato cognoscible (y conocido ya, al menos en parte) es de suyo corpóreo y se nos manifiesta así, o bien aparece ligado por alguna relación cognoscitiva a la corporeidad. En cualquiera de los dos casos, revela que el mundo posee realidad independiente, no-identidad con el espíritu: el origen de la dispersión, de la opacidad, confusión y determinismo que rebasan al sujeto, no puede estar absorbido por el núcleo de nuestro pensamiento y libertad <sup>175</sup>. Ahora bien, ¿en qué sentido y hasta qué punto los cuerpos son negación del espíritu y del ser, y esta peculiar negación - identificada con los cuerpos -

se nos revela como dato ineludible?

El no-ser y lo múltiple se interpretaron sin apoyarlos en lo que es sólo característico del mundo, o de la materia: refiriéndolos a una finitud que se explica por estructuración de esencia y acto. Por otra parte, no se igno\_ re la afinidad íntima del espíritu y la materia aunados en la persona, cons\_ titutivos del "sujeto" humano. La vinculación entre esos principios o partes del hombre es, por la no-unidad que implica, relación recíproca y dual; pero también aspecto primario de los dos términos, en lo que cada uno frente al otro tiene de peculiar e irreductible. Debemos continuar el estudio de lo múl\_ tiple en el plano de los entes corpóreos, manteniendo fija la atención en la unidad relativa de tales entes, y sin apartar los ojos del dinamismo radical que los funda.

#### Raíz espacio-temporal.

Lo múltiple es unitario dentro de su dispersión. Así aparece en cada mism\_ bro relacional, en cada núcleo de realidad concreta que (sin perder su propia singularidad) forman el "todo" u orden entitativo. Y también es unitaria, con cierta unidad común y abarcadora, por formar ese mismo orden o conjunto de unidades. Ver en ambos aspectos la significación de la unidad múltiple, se\_ ría dar solución al problema (al hecho incontrovertible, por la inmediatez de su manifestación, pero problemático) de nuestro "ser en el mundo". Según la perspectiva abierta desde el hombre, lo disperso - captado con valor o carác\_ ter de "en sí" - nos ofrece en forma interrogativa su propia verdad y eviden\_ cia primeras e inalterables: en el interior de un despliegue espacio-temporal (es decir, despliegue con exclusión mutua de elementos o partes, y con suce\_ sión del antes al después) por el que se reconoce y define la "corporeidad", pero cuyo origen y explicación originaria se deben a la unidad íntima del ser, y tan solo se muestran al iluminarse dentro del "yo", presentes y efectivas

en el "espíritu" del sujeto humano.

¿De qué modo y hasta qué punto la corporeidad o materia - la raíz espacio-temporal del mundo objetivo y del propio sujeto - individualiza los entes corpóreos? ¿Les da por sí misma unidad concreta? ¿Tiene su función realidad y alcance positivos, o se reduce tal vez a negación? Para responder se nos pide un examen más detenido y riguroso de la unidad que es completada por otras y forma así lo múltiple. El primer paso ya nos permite negar de ella su pertenencia al "todo" por identidad con algún aspecto del mismo (negar que la domine y absorba cierta unidad común, única a nivel de constitución); y nos autoriza además para atribuirle una relativa suficiencia, sin la cual no podría haber constitución del ente unitario que relacionado con otros, unitarios también, da realidad efectiva a lo múltiple. En ambas atribuciones, que coinciden, hay oscuridad abierta a preguntas esclarecedoras. Al menos parece claro desde el principio que las divisiones y la identidad múltiple remiten a algún todo (real o de estructuración eidética) anterior, presente ya al desplegarse los dinamismos que en un sentido u otro dan constitución a los distintos núcleos de unidad, aunque ese "todo" no impida ni suprima la dispersión; y resulta claro también que si atribuir suficiencia al ente unitario supone excluir de su finitud una vinculación total, con ello se da primacía a lo múltiple. Cabe pensar que en las dos perspectivas hay mucho de exacto y poco de incompatible, que más bien son complementarias. Si así fuera, la unidad prevalecería bajo forma de una armonía "yuxtapuesta" a los entes. Mas este irenismo superficial es discutible: ni da razón de la unidad absoluta, ni permite ver en qué medida y según qué premisas o datos lo disperso tiene de por sí fundamento real. La "yuxtaposición" no penetra hasta descubrirnos el "ser".

Adoptemos la palabra "individuo" con precaución, por su ambigüedad. Recoge el concepto de ente real "autoconstituido" - y la noción de unidad interna - junto con el de unidad superior, agrupada y hasta cierto punto dispersa,

a la que siempre dicen relación los entes singulares. Aquel término insinúa que el último sentido y explicación del "en sí" múltiple no proviene de la dispersión, antes bien, debe buscarse en la propia unidad concreta del "en sí" <sup>176</sup>. Lo que resulta ambiguo y necesita aclaración, es cómo la suficiencia de lo real, establecida por esa unidad que define los entes, puede traducirse y se traduce en dispersión, origina no-unidad. Individuación es, sin duda, constitución primaria de la unidad o coincidencia única, no transferible, que guarda consigo cada uno de los entes; es "autofundación" de lo real <sup>177</sup>. Si de tal modo logra fundarse el individuo, ¿cómo y en qué medida hay en él la presencia de la unidad absoluta? De forma secundaria, le compete por la no-unidad: ésta le impide quedar absorbido, no le permite ser sólo "parte" dentro de la unidad superior <sup>178</sup>. Pero con validez más profunda y firme (ya que la división no se impone por necesidad, a diferencia de la unidad y el ser) hallamos la unidad e interior suficiencia del "en sí" como base explicativa del ente <sup>179</sup>. Si afirmamos la "autofundación", debemos admitir lo unitario del fundamento y ver que la unidad posee primacía. Lo que se constituye es idéntico, y logra por ello su realidad; queda constituido por el hecho de su identidad propia, y es nada fuera de la adecuación consigo; no consiste en "estar disperso" (ni lo fundan relaciones establecidas por la dispersión), lo constituye la unidad. ¿En qué forma? La unidad es origen y "alma" de las relaciones. Su función de darles realidad y sentido basa, confiere y traduce el carácter de "en sí" <sup>180</sup>.

#### ¿Primacía de lo múltiple?

La unidad concreta del "en sí" excluye la totalidad absorbente, suprime de los núcleos singulares, y parece dar primacía a los entes que componen lo múltiple. El "en sí" es cada una de las "sustancias", no la totalidad o conjunto de ellas; y menos aún, si cabe, el concepto universal que las repre-



senta a todas <sup>181</sup>. Según esto, debe considerarse con atención la postura de filósofos situados en diversos puntos de vista, que juzgan la individuación, el hecho de la singularidad en cada miembro de lo múltiple, más originaria que cualquier aspecto real común y cualquier tipo de pluralidad. Cada ente es "uno" dentro de sí por su misma realidad propia; y ello implica negación de la no-unidad absurda que resultaría - nota con agudeza Suárez - en caso de tener algún ente como causa intrínseca suya (constitutiva dentro de la propia unidad) la unidad interna de algún "otro", o la de todos "los demás" entes, o bien algún aspecto o principio universales <sup>182</sup>. El primado que esos pensadores dan a lo múltiple, sobre lo común y lo representativo-universal de los entes, no invalida la unidad ni el carácter de "en sí". Por el contrario, lo que se busca al sostener dicho primado, es justificar la adecuación (el dato objetivo y su exactitud y firmeza) de la unidad no dispersa ni absorbida; justificar la suficiencia que es raíz unitaria de toda realidad constituida, ya sea con admisión de la categoría "sustancia", ya sea con otras representaciones de unidad, como la que en autores actuales o recientes define los hechos (seguros, comprobables).

Hay variadas formas de concebir la primacía de lo múltiple, descrito con afirmación de unidades que se distinguen en su recíproca alteridad y se contraponen. Según el optimismo del orden universal, de la armonía perfecta, las realidades están constituidas por mínimos de ser, cuya unidad no tolera dispersión, ya que ésta no cabe en lo mínimo; y su adecuación interna, reflejo de toda la plenitud en cada una de esas unidades o "mónadas", se traduce en dinamismo de constitución, incomunicable entre ellas, pero significa a la vez, dentro del orden o pluralidad común, presencia colmada y definitiva del bien y la unidad en el conjunto formado por los entes <sup>183</sup>. Con criterio de signo contrario, se nos dice que lo múltiple debe tomarse en su realidad única, irrepetible, y que es imposible esclarecer su fondo oscuro, irracional;

los aspectos del mundo pueden explicarse con progresiva amplitud y adecuación, mas no se reducen a un "todo" que los explique de modo radical, su fondo común de "ser" es no-conocimiento, oscura alteridad<sup>184</sup>. Entre los dos extremos, hallamos un realismo que señala como punto de partida los entes del mundo corpóreo, sin referirlos a ningún principio universal previo y limitador; a ningún principio real que sea para todos, según la tradición aristotélica, raíz de límite y no-totalidad, al que deban su exclusión mutua, su individuación, o unidad insustituible en cada núcleo de existencia (pero unidad relativa a otras, también insustituibles, dentro del "orden" o conjunto). No se reconoce tal principio de "indeterminación", y así, tampoco puede concebirse que cobre configuración peculiar en cada uno de los entes, ni que los encierre en la singularidad única, irreductible y limitadora, al recibir él esa configuración o quedar determinado según la índole de cada uno<sup>185</sup>. Observamos en el mismo contexto filosófico la persuasión de que el modo de ser - lejos de fundarse como pretendía Aristóteles en grupos de indefinida pluralidad - no tiene su origen sino dentro de lo individual y concreto, pues ahí sólo (jamás en lo universal o común) posee el carácter de "en sí"<sup>186</sup>. ¿Qué nos dicen las evidencias más ineludibles y seguras?

Sobre el particular se imponen dos tipos de experiencia. Hasta ahora nos hemos apoyado una y otra vez en el dato metafísico de que "los entes son". Con él surgía igualmente el hecho de que no se funden en la unidad absoluta del ser, antes quedan excluidos unos de otros, y son según su respectiva forma singular de existencia, pues ninguno carece de la propia unidad intransferible. Hemos intentado ver la relación entre lo múltiple y un todo que siendo tal no se identifique con la suma de las partes ni las absorba: que les da cuanto son, pero sin fraccionarse en ellas, y las hace consistir en sendas unidades, referidas a él por dependencia pura (constitutiva del propio ser, de la propia unidad irreductible, de la "autofundación"), que guardan respec

to del mismo origen radical y absoluto. Ningún dato puede señalarse, en el plano de los juicios evidentes, tan seguro como la vinculación a lo incondicional y unitario del ser en la raíz de las realidades múltiples y de la afirmación "es" <sup>187</sup>. Lo múltiple es real, pero pide justificación; presupone una base en la que estribe y sobre la cual se descubra; ha de tener explicación en la unidad absoluta del ser, pues ahí - en la trascendencia unitaria, requerida por la afirmación "es" - se le comunican las notas reales y su realidad íntima; recibe de esa fuente, en una palabra, toda la identidad concreta. Mas no se niega ahí el hecho de que lo múltiple tenga carácter positivo, de que sea afirmable en su dispersión, como realidad no idéntica al absoluto (no idéntica al "todo" indivisible y originario). Nada de ello se niega ni se pospone, en la aceptación primaria y profunda de los hechos, sino que se ilumina, al quedar de manifiesto la primacía del ser y de la unidad: esta manifestación nos lleva al origen real y a la justificación inteligible de lo múltiple. Resulta imposible conjugar dos términos cuya admisión simultánea carece de sentido: Dios y un límite independiente (que es identificable con la pura nada) <sup>188</sup>. La constitución interna de lo múltiple es más que mero vacío, más que privación y ausencia de ser. Pero su carácter positivo no se explica sin examen atento y riguroso.

Se nos revela un "todo" incondicional, y en la raíz de su manifestación aparece también otro, que sólo de manera relativa prevalece sobre las partes <sup>189</sup>. Sin duda, la aprehensión cognoscitiva corpórea incide en lo particular; no descubre los entes materiales (descritos con el término "cosa") a través de ningún lazo unitivo que los forme y sea común a todos ellos, ni abarca un grupo de entes absorbidos por la unidad (entre cada miembro y los demás del grupo). Para dicha aprehensión, o la individualidad se esfuma, perdiéndose las partes dentro del todo, o bien queda rota aquella unidad entre los individuos del conjunto. Pero la mente humana puede ver que los límites

espacio-temporales de la percepción - la corporeidad en su función y aspecto de límite - no son el origen interno y tampoco la base y principio real externo de ningún ente corpóreo. Toda realidad "es", en forma positiva; de por sí es afirmable - y no objeto de negación -, en su propio núcleo, desde las causas que establecidas en otra u otras unidades, le dan ese núcleo constitutivo (y con él las notas atribuibles al "modo de ser"). Donde es preciso negar entre cosa y cosa, hace falta la afirmación de cada una; y no puede la raíz objetiva de la afirmación - el dato que se nos impone como contenido primordial y peculiar en los juicios - ser el carácter negativo de la cosa afirmada, ni basarse en el mismo, ni estarle sólo yuxtapuesta, antes debe constituir la realidad (ha de ser "forma" suya, determinación de lo real), y al propio tiempo sostener aquel carácter negativo, por el hecho de estar sujeta a limitación. Lo negativo, lejos de explicar las notas del ente y darle unidad constitutiva, le impide ser "todo", no le permite la plena y perfecta unidad, lo sume en el grave problema de cómo sostener y dar sentido con la realidad propia a las carencias que limitan dicha realidad. Por eso, el origen interno de la situación espacio-temporal que delimita los entes corpóreos, que los recluye en sendas unidades contrapuestas, carentes de plenitud adecuada al "todo" y no distribuida, es incapaz de dar fundamento y explicación a la "suficiencia" de ninguno <sup>190</sup>. En cada uno de ellos hay realidad, no constituida por la raíz de limitación y de exclusión mutua, aunque sí afectada por este factor negativo, el cual, a su vez, la recluye siendo penetrado y sostenido por el principio de realidad, siendo real por su unión íntima con él. He ahí lo que sucede en el mundo corpóreo. Mas ¿cómo ocurre, y cómo se justifica?

#### Estructura del ente espacio-temporal.

Volvemos a la "hipótesis" propuesta: del ser como unidad que en su origen primero y absoluto trasciende la división, es dinamismo puro, incondicional,

adecuado y libre de limitaciones <sup>191</sup>. Esta teoría da razón de la unidad y su suficiencia que los entes limitados muestran dentro de sí. Pero la misma afirmación de unidades múltiples, contrapuestas una a otras, es medio obligado para descubrir la unidad absoluta del ser <sup>192</sup>. A través de la analogía real que separa y une los entes y que en un plano más hondo los hace ser relación al Acto puro, podemos aceptar como inteligible la finitud; podemos además ver su origen interno (y la clave próxima de su justificación) en la relativa "insuficiencia" que es atributo del acto partícipe y referido, no puro ni perfectamente unitario <sup>193</sup>. Pero se exige precisar la descripción del principio limitador, que reside en los entes contrapuestos, múltiples.

La finitud nace, según parecía verse en páginas anteriores, de un "modo de ser" que ni es el acto mismo ni se excluye de él quedándole sólo yuxtapuesto: le está íntimamente unido, pues ambos forman - cada uno según su función peculiar, pero intrínsecamente los dos - la realidad común y única del ente; forman esa realidad al darse entre sí su propio y respectivo carácter (se influyen o comunican, sin perderlo y sin llegar a la fusión mutua). Al "modo de ser" le compete un grado - una cierta medida - que le es idéntico y cuya positividad, o suficiencia para quedar constituido y para tener en sí las bases de la individuación, se debe al acto de ser, "es" por el acto. La división y oposición recíproca, y la mutua complementariedad entre el acto y el modo de ser, suponen y explican el no-ser, ya que resultan de la no-unidad o son la no-unidad misma. Ahora bien, ¿cómo la no-unidad logra darnos razón de la finitud o no-ser que limita los entes y el acto, si aquella nace de la "insuficiencia" o modo de ser, cuya función - la función de límite - es nula a menos que nos de recibir su eficacia y su constitución por influjo del acto, que es principio unitario de plenitud? Hallar en Dios la solución suprema, atribuir a su Libertad la dialéctica de la participación, y observar que nada (ningún ente) participa sin el doble principio real de eficacia constitutiva y de

no-ser, es hallarse con la pregunta de cómo un principio real puede, con su carácter positivo, imponer limitación al acto por el que ese carácter cobra la constitución y eficacia. Al interrogarnos sobre "el no-ser y lo múltiple", ya nos hicimos cargo de la presente cuestión; pero si entonces la perspectiva adoptada fue la de una radical vinculación entre el no-ser y el acto, resulta aquí forzoso interrogar más bien acerca de las notas que, unidas, aparecen como "taleidad" (o "modo de ser") y ejercen función limitadora, con índole y eficacia negativa de no-ser.

Ocorre el hecho de la división y pluralidad entre unos entes y otros; las teorías no logran invalidarlo. Donde se nos revela con evidencia mayor - como uno de los datos primarios e irreductibles del conocimiento - es entre las realidades corpóreas del mundo y la de nuestro "yo" (el cual consigue captarse interiormente y es dueño de sí, pero también es corpóreo, mundano). El hecho ya ha sido objeto de nuestra reflexión, en lo que llevamos de capítulo. Notemos ahora cómo permite ver la unidad indisoluble, tal vez incluso una verdadera identidad, entre el carácter dialéctico (indeterminado-positivo, disperso-integrador) que la corporeidad manifiesta, y la función de límite desarrollada por el modo de ser o "taleidad".

Cada cuerpo necesita de un elemento - de un aspecto real constitutivo - formal: establecedor de notas "positivas", de notas que por su propio carácter, y ligadas en estructura, han de "ser". Por ese factor positivo, determinante, posee el cuerpo los rasgos que lo definen: los rasgos en que se traduce y se configura su "esencia" (su "modo de ser" o "taleidad"). Además cada cuerpo necesita de un elemento, factor o principio material: de un aspecto real constitutivo que por su índole establezca dispersión y parcialidad. Este segundo factor no debe interpretarse como negación pura y completa, "nada" absoluta; ni el primero puede quedar excluido, sin concedérsele función peculiar, poniendo bajo otra rúbrica su carácter "positivo", cual si ese factor

estuviera de hecho identificado con el "acto de ser". Aquí la unión estructural de materia y forma - ambas relacionadas entre sí, o mejor, idénticas a su interrelación real - da respuesta a la pregunta sobre el modo de ser: los entes corpóreos tienen la índole y raíz de su "taleidad" en la doble función interna, y recíproca, de dispersión y unidad. Así los constituye el acto de ser; y cuantas notas puedan añadirse, presuponen esa doble función radical por la que se reciben en cada núcleo constitutivo singular la unidad y suficiencia peculiares del "en sí", dadas a los entes con el hecho de la participación. O bien, en otras palabras, deben a la citada "raíz" la aptitud para tener algo sin lo cual no podría haber realidad alguna: la aptitud para cierta "autofundación" cuyo origen es el acto de ser, pero que en el caso de los entes limitados, no puede cobrar configuración sino dentro de la "taleidad" y según ella.

Acaban de sugerirse un aspecto positivo, determinante, y otro limitado, ambos reales e irreducibles, que por su interrelación fundan el cómo de los cuerpos, su "taleidad". Ninguno de los dos aspectos (factores o principios) puede sustituir a su coprincipio opuesto. Para los entes corpóreos, la "autofundación" es el darse cada uno de ellos a sí mismo la propia raíz interna de sus notas "afirmativas" reales, darse la "forma" según la cual dichas notas quedan constituidas; pero dársele a tenor de cierta indeterminación y ausencia de unidad que, por ser de esta índole, estriban en otro factor, de signo contrario, la "materia", sostenida también en su función negativa y su realidad por la misma "autofundación" del ente. El acto de ser funda, así, dos principios reales, unidos en estructura y a la vez contrarios, que en su oposición mutua constituyen sólo un "modo de ser" falto de plenitud. Ambos, por su relación estructural con el acto de ser - como principios de la "taleidad" que le está unida - deben afectarlo, imponiéndole rasgos o notas penetrados por la finitud, al par que reciben de él apoyo (la unidad constitu-

tiva del "en sí", con su peculiar suficiencia).

Ahora ya no interesa, después de los capítulos anteriores, examinar hasta qué punto y por qué el acto de ser funda su propia limitación; ni preguntar se por la no-identidad entre esta limitación y la nada absoluta. La cuestión actual continúa ceñida a los aspectos reales y opuestos entre sí que establecen el principio limitador del acto; se inscribe en la panorámica del mundo corpóreo, y busca ahondar en la respuesta al hecho según el cual en el modo de ser o taleidad - esencia limitadora - hay notas positivas, de suyo ordenadas a "ser" y susceptibles de la correspondiente unidad, pero sujetas a dispersión. Es claro que la dispersión no prevalece: solo cabe entre unidades ya constituidas y que son referencia al Acto puro, o bien se produce en el interior de cada una de ellas, por referencia al propio factor unitario. Vimos además que la solución metafísica radical y última no debe buscarse en el doble principio de las esencias corpóreas: hállese en la Libertad pura, trascendente y personal, que por su poder y amor se basta - sin atenuación, sin forma alguna de insuficiencia - para hacer existir lo compuesto de relaciones recíprocas, falto de ser por esta su no-unidad, irreductible por ella a la plenitud creadora, apto para la dispersión según diversos tipos de pluralidad o conjunto, y referido con todo su ser al origen absoluto que es dicha Libertad. Nuestra atención queda ahora reducida al examen de una de esas interrelaciones: la "taleidad" o modo, que en estructura con el acto de ser, constituye el ente y permite explicar la finitud y dispersión. Hemos de estudiarla según se nos revela dentro del mundo corpóreo; pero centrados en la unión entre el no-yo de los entes materiales y la corporeidad subjetiva del "yo" 194.

La dispersión entre todos los cuerpos y en cada uno, y la unidad que los domina, remiten al doble principio de materia-forma. Ya que por la "taleidad" el acto de ser es limitado y múltiple, en ella la unidad no prevalece sino



por influjo del acto mismo; respecto de este influjo, por parte de la "talei\_  
dad" o modo de ser hay mera aptitud receptiva, aunque con exigencia de reci\_  
bir actuación. Mas la aptitud que por el acto debe traducirse en la unidad y  
"autofundación" del ente, es ya positiva hasta cierto punto: lo vemos al re\_  
conocer sus notas, pues la taleidad implica determinaciones que ni son idé\_n\_  
ticas al acto de ser, ni dejan de configurarse según el propio carácter de  
principio (limitador) del ente. La función doble y dialéctica, positiva pero  
limitadora, que se nos descubre en la "taleidad", no se realiza a nivel de  
principios meramente ideales: es, en su eficacia y en su misma constitución,  
la raíz positivo-indeterminada, unitario-múltiple, del espacio y el tiempo.  
El tiempo y el espacio son las notas inamovibles y concretas que mejor defi\_  
nen la corporeidad. Resultan del "en sí" corpóreo; mas como derivación suya,  
actuadas por él, son el modo disperso y unitario de ser que lo caracteriza.  
El "en sí", configurado según las notas de espacio y tiempo, ha de ser espa\_  
cio-temporal, pues con él forman estructura dichas notas, por tener éstas la  
raíz y realidad propias en la "autofundación" del mismo. Todo cuerpo consis\_  
te en la unidad entre partes no independientes aún - todavía no separadas -,  
pero susceptibles de independizarse, y que como tales se excluyen recíproca\_  
mente: una acaba allí donde empieza la otra. La dispersión así aunada, es  
tiempo si las partes solo pueden cobrar actuación sucesiva, con pluralidad  
que estribe en la sucesión; es espacio, si entre ellas puede darse exclusión  
mutua que prevalezca sobre la unidad común y cuyos términos (las partes mutua\_  
mente excluidas) tengan todos realidad a la vez. Esta índole espacio-temporal  
de los cuerpos presupone los dos principios reales que - con la acepción pe\_  
culiar de los nombres aquí expuesta - hemos llamado "materia" y "forma".

Dispersión afirmativa.

Ahora, tras de las reflexiones sugeridas, no parece ya difícil aceptar que

la individuación, al quedar excluido cada cuerpo, recluso y al margen de los demás cuerpos, y abarcar sólo parcialmente - según la propia singularidad - el modo de ser que se repite en otros, tiene como origen la "materia": nace del factor negativo que en la taleidad es causa interna de dispersión. Sin duda, no podría la materia negar los cuerpos entre sí, excluirlos unos de otros, en caso de ser ella la absoluta y pura negación, pues nada sería. Ha de ser idéntica a su capacidad receptiva de la forma; y en estructura con la forma, pide y es relación al acto de ser. Del ámbito "formal" y "activo" proviene, por lo demás, la función intrínseca (y también el influjo causal eficiente) que establece las notas o determinaciones positivas en cada uno de los entes corpóreos; al paso que la materia recluye dichos entes, y es en cada uno - entre todos - límite interno de su respectiva "taleidad". La materia solo puede individualizar los cuerpos definida por estas relaciones, que le son idénticas y le dan la constitución (positiva) del cuerpo individualizado. Se despliega así un funcionalismo relacional que es la unidad misma de materia y forma, la concreta y singular esencia, a la vez limitadora y constitutiva del ente corpóreo. La cantidad (el más y el menos que están sujetos a numeración, susceptibles de enumerarse) es el carácter en que incide, necesariamente, la doble función positivo-negativa al individualizar los cuerpos: las "partes" del espacio y del tiempo, por las cuales adquiere sentido la individuación, son partes cuantitativas <sup>195</sup>.

El "yo" descubre una pluralidad real y segura, aunque imprecisa de cuerpos (sujeta a las determinaciones y a la dispersión espacio-temporales) que le engloba, pero le permite estar abierto y en tensión hacia la unidad absoluta. ¿Qué valor tiene lo múltiple, como pluralidad entre todos los entes corpóreos?

La pregunta pide relacionemos el concepto de "valor" con algunos hechos capitales que el presente estudio nos ha dado ocasión de ver y admitir. Pero

cabe soltar aquí los hilos de la reflexión, y examinar sin prejuicios la postura de Sartre en su afirmación de la "superfluidad" pura y absurda con que él define el "en sí". Sartre vacía los entes de unidad e interna adecuación de todo cuanto los funda y establece con sentido y los hace estimables, que es tanto como decir valiosos. Para él se impone el hecho de la "contingencia" radical: ninguna realidad "en sí", ningún ente recibe de los demás la necesaria justificación, y tampoco la fuerza interior que lo sostenga y lo constituya, pues el influjo causal (en cualquiera de sus formas) resulta inadmissible, supuesto que toda realidad está ahí por el solo peso de un mero y opaco ocurrir o darse. El estar-ahí absorbe y anula todas las diferencias y formas que pudieran significar constitución efectiva del ente como unidad valiosa irreductible y fundada con relativa adecuación o suficiencia. A nivel humano, la aptitud para decidírnos y optar con dominio pleno (sobre el acto de elección y sobre su alternativa) supone división interna del "yo", del sujeto que elige; supone la nada, no-ser en la no-unidad, entre una parte dominadora y otra parte sometida al arbitrio y los impulsos. Por lo cual, tampoco dicha aptitud es justificativa del ente, ni le da constitución firme, sino que introduce en él la nada, y con la nada como negación pura y simple del ser, introduce la no-verdad (el sinsentido y la contradicción absurda). Los entes están ahí, son el mundo, pero opacos y cerrados en su dispersión; o si aparecen abiertos y libres, únicamente lo son como despliegue de un absurdo real que los niega de raíz. En uno y otro caso, "están de sobra" <sup>196</sup>. Va a ser preciso volver en varias ocasiones a un examen ulterior, que explicita con cierta amplitud las notas de tan agudo y lacerante nihilismo. Para la cuestión que en este lugar nos ocupa, baste con aludir a un dato - reconocido ya muchas veces - que en su evidencia sobrepasa los criterios y recursos de cualquier esquema ideológico.

Los entes afectados por la dispersión e irreductibles a la unidad absoluta

(a la adecuación y trascendencia divinas), permiten ver que en ellos hay una fuerza constitutiva común a todo, incondicionada, suficiente sin atenuación alguna, pues en cada uno y en todos vige desde cierta raíz absoluta la afirmación "es". Solo por referencia al puro carácter positivo - término incondicional de la misma relación que los constituye -, en tales entes hay base efectiva para la individuación, la no-unidad concreta y los múltiples casos o tipos que reviste la finitud. Los entes no pueden quedar constituidos tal cual son, sino gracias a que "son", superada la ausencia. Por esto, por superarla, y no sin estar de raíz sometidos a un acto que revela total primacía sobre la negación, adoptan medida y forma peculiares en la superación misma: cierta medida y forma que se esfuman - reducidas a la ausencia de todo rasgo o nota - al fingirse no subordinadas, y carecen de su propia índole en el grado preciso de la no-sujeción: carecen de ella según la no-recepción de los propios caracteres y realidad, según la no-participación entitativa, al margen del ser.

Con la primacía del ser sobre la nada, y supuesta la virtud creadora - expansiva, pero sin caer en alienación alguna - que es origen radical de esa primacía, queda sin apoyo la valoración negativa antes apuntada. Los entes múltiples, que imponen su realidad como presupuesto y parte de nuestra vida, y entre los cuales se incluye nuestra misma identidad, remiten a una trascendencia que es sin restricción, en pura unidad con el propio ser. Lejos de condicionar a quien es suficiencia personal pura, reciben de esta plenitud cuanto son. Tal forma de recibir, por un lado revela identidad con la misma recepción y dependencia, sin margen para contraponer nada a la fuente u origen absoluto, fuera de lo recibido; por otra parte, significa asemejarse en todo, y desde la singularidad más íntima, a dicha fuente. "Ser" e identificarse tan sólo con una "unidad" entre las muchas que relacionadas forman el conjunto u orden entitativo, no indica mera finitud: además denota "autofundación", de

rivada y relativa, pero que debe considerarse imitación radical, en la raíz del ente explicado y constituido por la presencia absoluta. La recepción básica del ser en lo múltiple es el constituirse de una suficiencia unitaria nueva: relativa (idéntica a la propia relatividad), y por ende sin posible comparación que establezca de manera unívoca algo común entre esa realidad y la trascendencia absoluta; mas también con genuina y real comunicación. Todo lo que dicha unidad es, consiste en imitación radical del Acto infinito, pues en él radica y por él se constituye. Mirar así el ente múltiple es juzgarlo lleno de sentido y valioso. Su entidad concreta no difiere del valor "encarnado", que se le comunica por participación <sup>197</sup>.

Hemos examinado, según cierta perspectiva, los entes del mundo corpóreo. Dispersos porque la individuación los excluye entre sí, en ellos hay, a pesar de la dispersión, la suficiencia que consiste en poseer cada uno su identidad propia, intransferible (su forma actuada), y no quedar absorbido por ninguna totalidad superior. Ahora bien, además de que esa su unidad irreducible presupone y es relación a la unidad extrínseca del Acto puro, hay notas espacio-temporales que la dominan, por el hecho mismo de la constitución esencial: la configuran, y al hacerlo trascienden la individuación. Los cuerpos, inscritos en el tiempo y el espacio, constituidos según esta doble dispersión - cada uno con identidad irreducible dentro de lo múltiple -, no pueden dar individuación al carácter de "en sí" (estar opuestos como unidades que según dicho carácter "son", y quedan excluidas unas de otras), se nos de elevarse en algún aspecto sobre la corporeidad, que se define por la sujeción de las esencias al carácter disperso común (totalizador y también no-unitario, común por la relación de todos a la no-unidad), el cual a su vez se traduce en espacio y tiempo. La dispersión y pluralidad corpórea, dato cognoscitivo primario del "yo", no puede provenir de la mera no-contigüidad: ésta, separación a lo largo del tiempo y a través del espacio, cobra sentido

por la unión, lo tiene estructurada por diferentes relaciones unitivas, que de modo más o menos radical la absorben en cierta realidad común a todos los cuerpos. La realidad impuesta así a todos, une y funde en mayor o menor grado las unidades mutuamente excluidas; y al sostener la actual o posible individuación de cada una, también las contrapone. En ella hay dinamismo unificador, que se descubre según varias funciones o momentos de una misma dialéctica y domina la corporeidad. Establece unidad a nivel profundo, permite la no-unidad como negativa, y constituye lo positivamente unitario de cada individuación, en cada cuerpo; todo lo cual implica tensión que nos obliga - so pena de reducir al absurdo la primacía de la unidad sobre la pura negación - a trascender lo uno-múltiple de los cuerpos, en busca del origen y explicación reales, exigidos por aquel dinamismo unificador.

El origen interno y real de la individuación explica lo múltiple, en algún sentido. Mas por el mero carácter o función de individuar, es sólo un aspecto negativo y oscuro, limitador. Sus notas positivas radican en la forma y el acto de ser; no resultan de que cada ente excluya los demás y quede excluido por ellos; al contrario, tal exclusión lleva consigo negación recíproca de suficiencia, de realidad esencial y entitativa, por ser cada uno de los entes inferior a la totalidad que lo incluye, de la cual tan sólo participa <sup>198</sup>. Mas ese grado inferior prevalece sobre la función de negar: no permite la total exclusión del ente, da cabida a la afirmación y la constituye. El ente es "afirmado" - se impone como unidad irreductible - gracias a que su forma y su acto de ser le confieren el carácter de "en sí" <sup>199</sup>. Ante nosotros aparece el conjunto no menos unitario que disperso de las cosas, cuya pluralidad es tan real y honda como imprecisa. Hay en él exclusión mutua de unidades, ya que los procesos del mundo corpóreo no coinciden, y en muchos casos implican tensión entre núcleos opuestos. Todo ocurre penetrado por la doble tensión esencial común que definen el espacio y el tiempo; pero todo se carac-

teriza según "determinaciones" espacio-temporales. Al recibirlas, nada logra romper la sujección que consiste en mantener y "ser" continuidad entre el antes y el después, dentro del cauce común por donde es necesario fluyan las realidades corpóreas; y en mantener y "ser" yuxtaposición de partes solo designables, fundidas a su vez (en ulterior unidad entre partes actual y mutuamente excluidas, pero insolubles y dominadas por la unión) con el resto del mundo. Por eso la corporeidad, si bien supone dispersión y la lleva consigo, para poder constituir realidades múltiples, requiere el influjo de la forma y el acto de ser, en los que tienen su origen las notas positivas o determinaciones, y por los que se funda y establece el carácter de "en sí".

La unidad que permiten el espacio y el tiempo, se refiere de raíz a la dispersión: contiene partes mutuamente excluidas, y en relación esencial con ellas, determina la "taleidad". Allí donde el acto de ser sostiene esta y las demás determinaciones, que dentro de la "taleidad" constituyen la "forma", hay todo lo requerido para la individuación. El ente corpóreo tiene su unidad intransferible, dentro de la no-unidad que imponen el espacio y el tiempo: la tiene, porque prevalece sobre la dispersión según los límites de su propia unidad, a saber, constituido como núcleo que por su índole material se excluye de los demás entes corpóreos. Sin la forma y el acto, sólo queda lugar para una imposible "dispersión pura". La materia imprime negación; la forma y el acto constituyen el "en sí" del ente, y cuantas notas positivas encierra la individuación material <sup>200</sup>.

#### ¿Se confirma una hipótesis?

Resulta que es tanto mayor la "suficiencia", más perfectas la unidad y "autofundación", cuanto más prevalecen el acto y la forma sobre la dispersión espacio-temporal, sobre la "materia" <sup>201</sup>. Vemos que el valor de la individuación y el hecho mismo de estar realizada se deben, en su aspecto positivo

(como unidad que se funda y se configura, y es estimable), a la trascendencia del ser y de su unidad, repetidas veces traída a nuestra reflexión. La forma y el acto de ser sólo constituyen la realidad a partir de una relación idéntica a dichos elementos o factores, y a toda la realidad constituida: idéntica como verdad o sentido y como valor, además de ser su constitución misma <sup>202</sup>. Trátase de esa relación profunda y exhaustiva por la que los entes, limitados y múltiples, "son" referencia al Acto, y nada son desligados de él. Al señalar en la "materia" una función esencial, ha parecido mostrárenos, pues, su inadecuación para constituir los entes del mundo corpóreo; o sea, para darles la relativa suficiencia que en la individuación les atañe y reciben. A este propósito, la función esencial de la materia se traduce en dispersión, que por la forma y el acto consiste en pluralidad valiosa; cada uno de los miembros posee el carácter de "en sí". Lo múltiple es manifestación, fruto y presencia de la unidad, y del valor que la unidad lleva consigo.

¿En qué sentido los entes corpóreos revelan respecto del hombre el valor de lo múltiple? Esta cuestión acucia ahora con más fuerza, después de las últimas reflexiones. También apareció la clave de la respuesta. Sabemos que el yo descubre con inmediatez y seguridad el "en sí" corpóreo objetivo, contrapuesto, y la propia corporeidad subjetiva: ambos unidos de manera indisoluble, pero con plena primacía axiológica de lo subjetivo o personal. Nos importa centrar el estudio según esta perspectiva: de las personas, que "son en sí" y forman parte del mundo.

Se intentaba aquí una vez más esclarecer en alguna medida la realidad abierta al hombre, relacionada con él o idéntica a la misma constitución humana. De nuevo queda ante nosotros cierta alteridad que condiciona al espíritu, la cual, a partir de hechos tan indudables como oscuros, se impone en la raíz de todas las experiencias personales. Esa alteridad se impone con



fuerza mayor que la de los recursos e instancias idealistas, y obliga a reconocer en la no-unidad suficiencia superior a la de toda síntesis lograda por la reflexión e iniciativa humanas. Ya desde el principio, tuvimos que sustenernos a la identidad pura y sola del "ser": se nos impuso la pluralidad, con exigencia relativa, pero no menos irreductible que la del "ser" en su propio horizonte unitario. Debía aclararse el cómo de la no-unidad en los entes, : acabamos de recoger un intento de explicación, a nivel de hechos espacio-temporales.

Así, al parecer, hemos avanzado, no desde experiencias ilusorias, ni desde un "a priori" idealista, mas tampoco sobre la base de hechos solo particulares, de hechos reclusos en lo relativo y parcial de su significación; ya al iniciarse el estudio, las experiencias han permitido ver el horizonte  $\pi$  condicional que da sentido y constitución a los entes. Verlo no supone, en realidad, proponer una hipótesis, que luego los datos empíricos o invalidan o comprueban: ni esos datos ni otra alguna manifestación son posibles - nada puede mostrarse ni tener constitución -, sino por el sentido, validez y amplitud, indiscutibles y primarios, de tales experiencias. Había que explicitarlas en su tensión íntima, adentrarse en los conflictos de esa tensión, buscar aspectos cada vez más claros, armónicos, numerosos y fecundos de la respuesta, bosquejada ya al principio; todo con intento de esclarecer las relaciones recíprocas entre el conjunto y la unidad, allí donde ésta se llama "persona"; allí donde la unidad, siendo persona, revela, por el pensamiento y el poder de iniciativa personales, afinidad estrecha y profunda con cierta alteridad libre, ulterior a los entes, constitutiva de ellos, presente en la misma unidad y en las demás personas.

Ahora la unidad ha aparecido tan solo con rasgos genéricos, dentro de la totalidad que forman y definen los entes corpóreos. ¿Cómo interpretarla: a nivel de entes "personales", relacionados entre sí en un contexto ulterior a

cada persona? ¿Hay en cada una aptitud para afirmarse? ¿Pueden afirmarse todas en la raíz múltiple de su interrelación? ¿Es forzoso reconocer la primacía de "pluralidades" que en varios órdenes y aspectos incluyen a la persona? ¿Qué condiciones y recursos definen la afirmación humana? ¿Cuál es aquí el horizonte explicativo concreto? ¿Qué dinamismos actúan en la persona, la promueven, fundan su formación personal, hacen posible, válida y efectiva su educación? ¿Es la persona raíz y núcleo de tales dinamismos, puede por su iniciativa propia darles curso, sentido y eficacia? Ver al hombre en su existencia personal, ¿es ver como le dominan y absorben las estructuras?



## Capítulo sexto

### EXISTENCIA PERSONAL

"Ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester en\_ fermé dans son lieu".

E. LEVINAS, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Martinus Nijhoff, La Haye, 1974), p. 232.

"Qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle".

H. BERGSON, Matière et mémoire, en Oeuvres (P.U.F., Paris, 1963), p. 378.

"La conscience naît comme présence du tiers. C'est dans la mesure où elle en procède qu'elle est encore désintéressement".

E. LEVINAS, o. c., pp. 203 s.

Muere un astro cien veces más brillante que el sol, y en su muerte y su oscuridad se cumplen las leyes del cosmos, nada "nuevo" ocurre. El hombre ve en el "tú" un objeto hostil y enigmático, ve en el "otro" un peldaño para subir e imponerse, y ocurre un trastorno: se turba la armonía del mundo humano..., si los innumerables atropellos permiten hablar aún de tal armonía. Lo que el hombre "es" y hace, lo que él en su interior siente, piensa y decide, "es todo": repercute con dimensión de espíritu, más allá de los hechos, las cosas, las normas y los cauces.

¿Cómo, pues, vivir sin horizonte ni luz, en la angustia, con la vileza de gozarse por el mal ajeno? Y además, ¿cómo tiene el niño sus ojos llenos de ingenua confianza, por qué desconoce lo bueno y lo malo de la vida? Pesan sobre el espíritu humano condiciones duras. Pero la tensión entre él y esas

condiciones le lleva a apoderarse de recursos y energías, asumir la realidad contrapuesta al hombre, incluir el mundo material y sus leyes en un proyecto de superación que es el hombre mismo. ¿De dónde, pues, el sentimiento de estar presos en estructuras que día a día nos paralizan y destruyen? También: a menudo los proyectos evidencian rivalidad con poder de mutua destrucción. ¿El espíritu "es todo", o la dialéctica le domina y mata, a nivel humano y a nivel cósmico? ¿Podemos ser liberados por la dialéctica? ¿Hay en ella raíz inagotable de espíritu, de trascendencia y libertad? ¿Nos subordina a su evolución absoluta?

No sabemos qué luz reflejan los ojos del niño. ¿Muestran asomos de crueldad? ¿Los hace transparentes el iniciarse de un amor sincero y firme? ¿Prometen lucha por un mundo más libre, justo y humano? ¿Son espejismo cruel de liberación, porque la dialéctica nos absorbe y atenaza? Parece que en ellos se nos abre el futuro; pero con ambigüedad, no por bella menos temible.

El riesgo y las esperanzas sugieren algo común: hablan del poder de iniciativa (¿ilusorio?) con que la persona asume y encauza los influjos al recibirlos. Aunque solo sea con discutible eficacia, cada persona va haciéndose desde el interior, modela su propia realidad. La historia, a su vez, tiene en la iniciativa de las personas una fuerza primordial de curso irreversible. ¿En qué medida la interacción del mundo y los distintos núcleos de iniciativa humana afirma al hombre, le forma y le promueve?

El futuro no dice su secreto, ni colectivo ni tampoco individual. Sabemos, eso sí, que entre las personas y su entorno objetivo, pero con mayor fuerza y claridad entre las personas, aparece un más siempre ulterior, incoercible en sus exigencias y eficaz, aunque no coactivo. ¿Pueden las personas, a mirar en esa dirección, encontrarse y convivir en la justicia generosa? Si pueden, les es también posible educarse.

Conviene referirnos ahora, con exactitud, a algunos datos e interpretacio\_

nes que piden examen crítico ulterior, pero ya nos ofrecen una bien definida base.

En nosotros - en cada individuo corpóreo capaz de interioridad subjetiva, de "conciencia" - surge tensión entre lo múltiple y lo uno. La advertimos con la inmediatez y certeza reveladoras del "sí mismo" (del "yo"), y nos afecta con suma intensidad. Es ella un hecho básico y decisivo de la vida humana, en el que brotan la cuestión "metafísica" y la luz e impulso dialécticos de la solución. Al margen de los sistemas, la "cuestión" así arraigada incide en los presupuestos del saber especulativo, y abarca y penetra todos los problemas y tensiones del dinamismo humano. Los capítulos anteriores han dado ocasión para ver algunos aspectos de esa activa y contrapuesta dualidad entre lo múltiple y lo uno, observada fuera de nosotros, pero presente, viva, y con fuerza particular en la interioridad subjetiva del hombre. La pregunta central, hasta aquí, ha versado sobre el ser de los entes. Al plantearla y buscarle solución, se nos han definido la apertura y proyección radicales de nuestra vida. Nos constituye la propia vinculación a una trascendencia que es acto y luz, plenitud unitaria libre y creadora, que en su libertad y comunicación es existencia personal pura, adecuada, infinita. Al revelárenos el ser, la trascendencia absoluta aparece no como mero principio, sino con atributos de persona, y en armonía con las más honradas e ineludibles aspiraciones humanas. La unidad subjetiva, su valor, su ordenación al pluralismo comunitario, también han de mostrárenos a la luz del ser: la persona humana le está abierta y referida.

#### Unidad libre y dispersión.

En la persona que cada cual descubre por conciencia (por visión de la identidad consigo desde la identidad hecha visión), hallamos presencia suce-

siva: unidad que en su interior es para sí misma patente y luminosa, pero sin poseerse de modo cabal, unidad "sucesiva", dispersa según cierta contraposición irreductible entre el ya-no de su "antes" y el todavía-no de su "después" <sup>203</sup>. Hay en esta dispersión testimonio claro de nuestra radical finitud; y a la vez - puesto que el hombre capta unitariamente en sí mismo tal dispersión - hay también evidencia de una luz abarcadora que desde nos otros ilumina la dispersión y la finitud, nos las da a conocer, y así en alguna forma nos permite dominarlas. A juicio de Hegel, la infinitud precisamente se cumple y hace efectiva a través de negaciones: con ellas va rompiendo otra negación más profunda, a saber, la indeterminación, que como tal es pura ausencia de todo rasgo positivo. Esta progresiva superación por medio de negaciones, que establecen conflicto y son superadas, llega según Hegel a su etapa decisiva cuando la Idea, realidad única, adquiere rasgos o notas de "Espíritu": conciencia y libertad <sup>204</sup>. Pero, dejadas las interpretaciones en segundo plano, se nos impone el hecho de la temporalidad, como unidad sucesiva del "antes" al "después" en la persona: dentro del núcleo definido por la conciencia - y por la más o menos auténtica iniciativa -, que es cada uno de nosotros <sup>205</sup>. Al conocer de modo inmediato y sin prejuicios la propia unidad fluente, al intuir su "duración" o concreta temporalidad, captamos nuestra finitud íntima, y también la mutua relación que nos liga con otros núcleos, igualmente durables y envueltos y penetrados por la limitación <sup>206</sup>.

Nuestra temporalidad no consiste en una corriente que nos arrastre sin dejarnos opción o iniciativa de ningún género. Por el contrario, la apertura de la conciencia a los hechos múltiples y sucesivos, exteriores o personales, los introduce en la unidad subjetiva del hombre: en cierta unidad que domina la dispersión iluminándola. Al dominar así esa dispersión, el hombre excluye el caso hipotético de suprimirla. Más bien la descubre, capta su or

denden, la reconoce y afirma; todo lo cual ocurre desde el mismo núcleo luminoso, por luz recibida dentro de él, y en él activa y eficaz: por la luz de la propia unidad subjetiva.

El hombre no puede sustraerse de raíz al extrañamiento que el espacio y el tiempo le imponen; se trata de una ausencia - de una salida hacia lo múltiple - constitutiva de la vida y esencia humanas, al igual que forman parte del río la superficie extensa y pasiva del lecho y el progreso continuo del agua. Pero, a diferencia del río, aquí el cauce no debe su explicación al peso inerte de las aguas que fluyen o se precipitan; y si hablamos del hombre, tampoco podemos atribuir a inercia la rapidez o lentitud en el dinamismo personal a través de las cosas, ni el hecho de darle curso; porque el hombre en su vida abarca las realidades y situaciones, conociéndolas, y es capaz de trazarse camino - descendente y fácil, o también arduo y aguas arriba -, gracias al poder con que desde el fondo del alma percibe la revelación (oscura, y a pesar de ello indudable) de un más trascendente, y al percibirla vive en tensión hacia la misma plenitud revelada.

Aun sin examinar expresamente esa apertura y tensión, es preciso reconocer que el hombre tiene, en su vida, la ineludible tarea de construir el futuro y la propia subjetividad. Evadirse es ya una forma - no la más valiente y justa - de realizar dicha tarea. Sin captar bien la distinción entre lo inseguro del camino y el poder durable, esencial, que nos permite ir abriéndolo, Ortega insiste con razón en que el hombre es devenir, historia, proyecto siempre inacabado, origen de su realidad humana concreta <sup>207</sup>. Importa preguntarse con rigor por qué el hombre es así. La progresiva manifestación de la respuesta parece descubrirnos, ya desde las primeras etapas, un poder humano irreductible, diverso del que poseen las energías espacio-temporales, superior a ellas y capaz de darles sentido refiriéndolas al proyecto radical que nos define y constituye <sup>208</sup>. Ahora bien, las mismas etapas



iniciales de esa manifestación dejan abierta una pregunta que pone en discusión el hecho insinuado, y no permite seguir adelante con premura. ¿Hay en nosotros poder de iniciativa, o por el contrario, se nos oculta la fuerza inflexible de los procesos que enmarcan nuestra vida y la penetran, que dominándonos le dan curso y dirección? <sup>209</sup>

La alteridad, origen de conciencia.

La luz por la que el hombre piensa y los contenidos mentales que nos presenta y descubre esa luz, no pertenecen al sujeto humano de modo radical y exclusivo. Es imposible el pensamiento sin la mostración - más o menos clara, pero siempre segura - de la alteridad. Esa alteridad se nos hace perceptible en forma de consistencia a través de la cual, y merced a sus propios recursos, debemos ir abriéndonos paso para constituirnos. Opone resistencia <sup>210</sup>; y a la vez nos ofrece una ayuda tan honda y esencial, que de ella trae su origen nuestra misma "autoconstitución". Tan solo nos hallamos "en franquía" a partir de cierta situación objetiva y personal, o conjunto de hechos que encarnan nuestra vida. Aun admitidas nuestra apertura y libertad, la posible decisión siempre se configura según presupuestos situacionales <sup>211</sup>; y si es capaz el hombre de referir la situación a un proyecto más original, más profundo que esas bases y condiciones y recursos, tal proyecto y capacidad no resultan de ninguno de nuestros actos o decisiones. Así, pues, la alteridad nos funda y antecede en un doble sentido: situándonos en su contexto y su cauce, desde donde ella misma hace posibles nuestros actos y los condiciona, y ofreciéndonos la aptitud y fuerza para realizarlos con la iniciativa que nos atañe.

Los datos interiores de experiencia jamás revelan de manera inmediata que la autodecisión tenga su origen absoluto y radical en la unidad subjetiva. Tampoco nuestra luz interior, con su "autotransparencia", ve en dicha unidad

la justificación segura y primaria de ningún criterio. Hay en el hombre un lastre de limitación, de inercia y opacidad, que nunca se evita, por ser parte constitutiva del yo <sup>212</sup>. ¿Hasta qué punto debe juzgarse errónea la interpretación marxista de la conciencia: producto de la vida? <sup>213</sup> El hecho de pensar incluye, como uno de los rasgos esenciales, la "autointelección", visión en la que el pensar se revela y se capta a sí mismo; pero nótese que esa visión interna queda no solo condicionada, sino también en algún modo constituida por la proyección del pensamiento, la cual presupone cierta alteridad objetiva y se realiza ante todo con la afirmación de dicha alteridad <sup>214</sup>.

La transparencia que penetra su propia claridad (que la penetra hasta allí donde la claridad aparece como luz del existir), y desde el interior se ilumina y se ve, y es idéntica a su mirada, refleja un mundo objetivo, contrapuesto, ulterior, terreno de recursos y obstáculos; el cual, en relación con ella, tiene prioridad por ser origen de condiciones de realización que la misma "transparencia" postula como previas e ineludibles. Nuestra claridad interior solo cobra vigencia a través del mundo objetivo que ella debe iluminar; y solo lleva consigo iniciativa real (efectiva y concreta) al proyectarse sobre los obstáculos y recursos que ese mundo ofrece <sup>215</sup>.

Si tal es el testimonio de hechos inmediatos - manifiestos por su presencia peculiar e ineludible, en los actos de pensamiento y de volición -, lo propio revelan también las conclusiones de la antropología actual, a propósito de los factores y leyes originarios por los que nuestra civilización está construida: como sustrato de ellos ha habido cierta actitud relativa (relacional) del hombre, enfrentado con la naturaleza, que desde su alteridad irreductible se impone con recursos y obstáculos <sup>216</sup>.

Define Kant la facultad o poder de juicio diciendo que por ella lo particular se piensa (se concibe) dentro de lo general <sup>217</sup>, ya con determinación

de lo primero por lo segundo, ya como reflexión sobre lo general desde lo particular conocido. Mas aquí parece ignorarse un factor, precisamente la alteridad, que por su presencia condiciona de raíz la relación entre los términos del juicio como tales. En Husserl esa alteridad se considera y afirma, pero no como presupuesto o condición de base: es un aspecto negativo, relativo y orgánico, de la unidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido; es la tensa dualidad interior que vige entre partes estructurales del conocimiento <sup>218</sup>. Otra dimensión de la alteridad resulta decisiva, y nos invita a completar la noción de Husserl. La mente descubre, según esa dimensión, lo problemático del mundo objetivo, y a la vez su disposición para ser explicado, su aptitud para recibir luz explicativa ulterior; y en forma todavía más originaria, descubre la mente según esa dimensión cierta luz iluminadora al par que constitutiva. Al conocer, ve el hombre reflejarse en su espíritu una relación por la que, desde la alteridad fundante y explicativa, adquiere significado la alteridad oscura y susceptible de explicación <sup>219</sup>.

Así, aparece más allá del hombre una dimensión nueva. Lo peculiar de la vida humana consiste en la apertura que permite ver tal dimensión, y que la asume como criterio de los propios actos y procesos. Trátase de establecer unión entre la luz y aquello que debe recibirla. Ha de relacionarse con el origen lo que por él cobra significado; o sea, lo que en esa relación se nos da a conocer como unidad relativa, con sus elementos y según el contexto situacional. Mas la luz está ya presente. Su unión con lo iluminado por ella, significa aparecer la constitución de lo iluminado; y dicha constitución supone una radical presencia de lo que tiene explicación en sí, y teniéndola puede darla: de la luz. Conocer es reflejar en el espíritu esa presencia radical, constitutiva de explicación por ser constitutiva de existencia <sup>220</sup>; y ello ocurre de modo tanto más genuino, cuanto más descubre y promueve el hombre, por la misma luz, los elementos del orden y el orden entre ellos, en

el mundo objetivo y en la propia actividad (o despliegue humano de energía) <sup>221</sup>.

Acaba de sugerirse una noción existencial del conocer, dominada por la afirmación del acto de ser. La presencia radical constitutiva, acto de ser, hace patentes al espíritu las realidades; lo que es, aparece por "ser constituido", o no muestra aún su dimensión última. Nace en el núcleo del conocer (allí donde la mente espiritual se revela con sus peculiares notas) cierta unidad luminosa, la cual, extrañamente, resulta a través de la división y la alteridad. El espíritu humano conoce trascendiéndose, en el doble sentido que señalan el acto de ser y la realidad conocida. Más aún, la unidad peculiar y privativa del espíritu humano dejaría de ser luminosa, al no tener dentro de sí esa doble frontera de la alteridad. La mente es luminosa porque ve su acto de conocer, y no lo vería sin recibir la presencia de cierta alteridad constitutiva que es la del acto de ser; ni sin encontrarse, en alguna forma, allende la propia unidad constituida (sin encontrarse cual su objeto que, siéndolo, no coincide con la claridad manifestativa interior).

Hay división allí donde el conocer humano tiene su núcleo: donde es captada la unión entre el objeto y la presencia radical constitutiva, que lo ilumina y lo muestra. Idéntica división en dicho núcleo delatan cualesquiera cauces de energía humana superior, que recorridos por esa misma presencia, actúan desde él sobre el objeto oscuro, penetrado por limitaciones, con actuación que da al núcleo subjetivo y al objeto claridad, consistencia progresiva, plenitud cada vez mayor. Importa preguntarnos de modo más riguroso y explícito cómo la negación es fase dialéctica de la unidad en el espíritu: cómo por el acto de ser, al que está referida - y del que emana - constituye en el hombre el núcleo del conocer, la unidad consciente y capaz de iniciativa, la unidad que desde el interior de sí misma se elige sus cauces y se impulsa a recorrerlos, y al hacerlo desarrolla y perfecciona sus energías.

as.

Si es Plotino quien ha de respondernos, señalará como decisiva la aspiración del alma al Uno, origen incondicional, inefable en su primacía absoluta. La primacía del Uno supera toda posible comparación; es afirmada cual pura trascendencia, con atribución rigurosamente exclusiva. La no-unidad ante ella aparece como pura nada; pero la aspiración del alma al Uno y la mencionada primacía revelan dualidad en la raíz y en el núcleo de la conciencia, que es pensamiento de sí <sup>222</sup>. Desde una postura por varios conceptos antagónica a la de Plotino, también Sartre de en la conciencia dualidad. Ahora bien, él niega la unidad pura (la desvirtúa y suprime), en lugar de sobreponerla y anteponerla al espíritu humano. Lejos de negar al hombre dicha unidad por juzgarla anterior y situada a distinto nivel - por admitirla como origen de todo, inmune de la finitud, incondicionada, a la que los entes aspiran con radical tendencia -, afirma que respecto del para-sí, o conciencia humana, la unidad es origen opaco y oscuro. Surge el "para-sí" al romperse la identidad, al producirse negación interna: por introducirse la nada allí donde estaba la sola unidad oscura del ente, compacto y sin sentido <sup>223</sup>.

Schopenhauer (desde cierta actitud y sistema definidos por la volición, que se introduce y desvanece en la nada) evita afirmar la división de la conciencia respecto de sí misma, al evitar la causa de la cuestión: porque considera imposible el conocimiento del conocer <sup>224</sup>. La actividad interior no vuelve sobre sí, a juicio de Schopenhauer; es unitaria por consistir en proyección volitiva hacia un fin único, el cual tiene, en último término, sólo carácter de fenómeno, carece de consistencia, y oculta bajo su forma aparente la primacía absoluta de la nada. Nuestra volición triunfa del engaño y se salva al perderse: si bajo la deleznable estructura del fenómeno ve y reconoce tal primacía.

¿Qué dicen los datos? El sujeto personal - quien desde sí mismo da curso

y dirección a sus energías sabiéndolo - existe en relación consigo: se en frente con su interioridad, núcleo de un dinamismo complejo que él descubre, suscita y encauza. Como sujeto, la persona se trasciende en su apertura y proyección, más allá de todo lo que forma unidad relativa con ella, y aun más allá de toda finitud; y al trascenderse es para-sí. Esta relación de la persona consigo misma, el "ser para sí" del hombre, se establece de manera dinámica al surgir la conciencia y la autodecisión, en las cuales consiste; y no podría haber decisión desde la interioridad, ni un proceder propiamente humano, sin luz íntima capaz de iluminar el origen de tal decisión o proceder; en otras palabras, sin conciencia <sup>225</sup>. Así, parece inevitable y constitutiva de la persona cierta división en su unidad interna, según los aspectos de unidad que conoce y unidad conocida, o también de unidad que decide y unidad que la decisión impulsa por los cauces del proyecto. ¿O quizá la dualidad y contraposición aludidas, y la presencia de la "nada" que ellas suponen, son producto de un examen poco fiel a los hechos observados? Lo que en todo caso debemos admitir, e ir aclarando con la posible exactitud, son la conciencia y autodecisión personales, al par que sus limitaciones y su dependencia.

#### Inconsciente humano.

Queda insinuada una ambigua pero segura y capital experiencia de dispersión. Bajo la superficie de nuestro dinamismo se nos descubre el hecho de la tensión entre el sujeto unitario (que ve en sí mismo permanencia y formas inestables, y que se decide y se impulsa) y algo constitutivo del propio sujeto, mas no identificado con él, pues opone resistencia a la claridad cognoscitiva y al impulso de la autodecisión personal, e inclusive llega a condicionar de raíz esa claridad y ese impulso. Hemos podido ver algunos intentos de explicación metafísica. Sin desecharlos, antes bien, admitidos como térmi

no de comparación, importa poner en primer plano lo más indiscutible y seguro, observarlo con la máxima atención en su inmediatez, y partir de ello para adentrarse en la interpretación, a la luz del acto constitutivo que hemos reconocido ya con el nombre de "existencia". ¿Qué encontramos en la persona que sin lugar a duda y de modo inmediato nos la muestra como unidad sujeta a dispersión? Nótese que la pregunta versa sobre hechos, y busca por de pronto describirlos con la posible exactitud; no versa sobre una hipótesis.

En la persona hay cierta complejidad oscura de elementos que le están referidos, la presuponen como unidad, y a la vez (en mayor o menor medida) le dan estructura. Sin embargo, tales elementos resisten al proyecto humano de existir en plenitud: al proyecto de plenitud personal, o sea, consciente y libre. Son recursos ineludibles de la persona y forman parte de ella; pero deben influir en el ámbito de la conciencia y la autodecisión, lo cual exige del sujeto personal desarrollo de energía que los asuma. Son, desde su relativa alteridad, límite interior de la unidad subjetiva. Son también factor necesario que la promueve: recursos - aptos e insustituibles - para cierta identificación que la hace efectiva a través del desarrollo mencionado, y la colma y le da amplitud; recursos sin los cuales faltaría relación dinámica de la persona con el no-yo, de manera que no podría realizarse nuestro ideal de existencia, ulterior a todos los límites.

La persona humana, desde la propia unidad, excede la conciencia y libertad subjetivas; en efecto, las constituye y promueve. Es unidad sujeta a dispersión y capaz de ser cada vez más ella misma, por dicha conciencia y libertad. Ahora bien, éstas, aunque la abren y proyectan al "todo" y le permiten "ser en sí misma todo", tan solo pueden actuar desde ella, en la que radican, y al actuar presuponen dinamismo personal oscuro, de elementos previos a la iniciativa, pero inscritos también en la unidad única de la persona.

Según queda sugerido, forma parte de la persona, sin abarcarla por ente

ro, un ámbito que excluye la transparencia subjetiva y la autodecisión: cier  
to recinto oscuro, dentro del cual los hechos se realizan a tenor de leyes  
inevitables, anteriores al dinamismo originado por el sujeto, previas al des  
pliegue y sentido impuestos por el núcleo subjetivo de unidad. Se trata del  
inconsciente. Esa parte de la persona, ámbito confuso, inerte en sus energí  
as y a pesar de todo primario, resiste en su opacidad y su determinismo. La  
luz e iniciativa personales no llegan a absorberlo nunca: influye en ellas,  
y las penetra con su influjo, manteniéndose inagotable <sup>226</sup>. Recoge hechos  
afectivos de índole diversa, todos definibles por su relación con el agrado  
o desagrado, con el placer o bien con el dolor, con la fuerza y expansión vi  
tales o con la paz de la renuncia, de la involución y muerte progresiva. Ta  
les hechos son dinámicos: repercuten más allá de ellos mismos, ya como capa  
cidades y exigencias - efectivas en mayor o menor grado -, ya como huellas,  
contenidos e impulsiones, que dan configuración activa a dichas capacidades  
y exigencias. Los hechos aludidos en segundo lugar, configuradores del dina  
mismo "inconsciente" plástico (receptivo y cambiante en su forma), tienen  
origen exterior, resultan de estímulos que emite el entorno humano; son es  
tados que determinan - es decir, modelan y concretan - aquel dinamismo por  
obra de influjos captados en la unidad abierta, compleja y activa de la per  
sona; incluyen algún aspecto representativo o de conocimiento, y además en  
todos los casos encierran alguna inmutación afectiva; por último, no surgen  
sino suscitando respuesta, a través de la cual la persona los asimila de for  
ma dialéctica, y solo se constituyen (o sea, cobran realidad) cuando se pro  
duce esa reacción.

Pero ¿qué significa hablar aquí del "sujeto", de la "persona"? A nivel de  
los hechos ahora insinuados, hay en dichos términos ambigüedad suma: repre  
sentaciones y estados afectivos, y aun las reacciones que de manera ineludi  
ble son origen de realidad en el interior del sujeto - a nivel de los hechos



mentados -, no resultan del núcleo subjetivo transparente y libre; más bien delatan profunda dualidad entre las energías de ese núcleo y el dinamismo mismo inconsciente. ¿A qué se reduce la unidad subjetiva? ¿Qué relación guardan entre sí los elementos de esa pretendida unidad? <sup>227</sup> ¿Cómo debe interpretarse la prioridad atribuida al inconsciente? ¿Hay en el sujeto otra prioridad más honda y decisiva?

Es sabido con qué extraordinaria atención se estudian en la actualidad los hechos y cuestiones relativos al inconsciente. Nada, ningún esfuerzo de síntesis, puede reflejar aquí la amplitud ni la validez de las investigaciones que sobre el particular han venido realizándose en los últimos decenios, y en todo lo que va de siglo desde la aparición del psicoanálisis. Aquí solo cabe delimitar la noción de "inconsciente" - con algunos rasgos característicos -, entrever la dimensión irreductiblemente humana de los hechos que esa noción incluye, señalar, en fin, la presencia de estructuras supraindividuales en el dinamismo inconsciente.

La noción de "inconsciente" recoge características comunes a determinados hechos del psiquismo humano. O sea, comunes a determinados hechos contenidos en la ambigua y compleja suma de energías que representa a la persona: abierta desde su unidad a la visión de la alteridad concreta y de sí misma, inclinada a sumirse en estados "conscientes" (advertidos por identidad o coincidencia unitaria) de realización y plenitud aquietadoras o de quietud por negación y por vacío; y en múltiples aspectos articulada con otros sistemas dinámicos - unidades complejas receptoras y activas - de igual condición, en cierta medida autónomas, formando con ellos totalidad (sistema de conjunto, o si se quiere, "estructura" interhumana). Los hechos que incluye la mencionada noción no son observables en la transparencia y luz subjetivas, permanecen ocultos; pero su presencia, activa y eficaz, repercute en el psiquismo humano consciente y lo determina - le da configuración - de modo más o menos

acusado y decisivo, con alteraciones u otros efectos a primera vista inexplicables. Hay hechos como los anteriores, salvo que pueden ser traídos al ámbito luminoso de la subjetividad, presente y revelada a sí misma. Hablando con rigor, el conjunto de estos últimos hechos se llama "preconsciente" <sup>228</sup>, sin que ello implique uniformidad en el uso del término; muy a menudo los hechos de una y otra clase se consideran según las solas características comunes, y así todos quedan abarcados en idéntica noción, forman el "inconsciente".

Más aún que el lenguaje preciso, importa alcanzar respecto de los fenómenos referidos la apreciación justa de un ámbito: pertenecen al hombre y en él se producen, como partes o factores de un mismo proceso, orientado según fuerzas que en su complejidad se dirigen al aquietamiento por realización (abierta y manifiesta al propio dinamismo), o bien lo buscan en la renuncia y la anulación subjetivas (igualmente mostradas). El poder con que el proceso humano de realización o de supresión subjetivas se descubre en forma consciente - por identidad entre dicho proceso y la visión del propio devenir - entraña aptitud para imponerle en alguna medida la dirección resultante: la que él sigue en la interacción de sus fuerzas, a través de una siempre irreductible y oscura complejidad. Si preguntamos hasta qué punto la conciencia del devenir humano impone (encausa y define) la dirección seguida por él, una voz autorizada describe la conciencia como sistema - conjunto dinámico - regulador del psiquismo por afluencia y compensación recíproca de los influjos: según Freud, si en la percepción las corrientes de energía se producen de modo unitario, desde una totalidad energética disponible que reacciona a tenor de estímulos externos, análoga interdependencia relaciona, a nivel más profundo que el de la percepción, los múltiples e inarmónicos hechos psíquicos, los cuales tienen cierto lugar de equilibrio compensatorio, donde por una como inercia, por interacción "mecánica", se busca y en alguna medida

se consigue estabilidad <sup>229</sup>. Ese lugar es la conciencia, núcleo de coordinación en que las energías humanas, accionadas por estímulos externos e internos variadísimos, tienden a completarse y aunarse entre sí por referencia a su objetivo común: a la identificación estable, revelada a sí misma y satisfactoria (aquietadora) con la plenitud, o con la anulación del propio dinamismo.

Queda por señalar el influjo que un factor de la aludida función de estabilidad ejerce en el origen y desarrollo del proceso: la visión desde el interior del proceso mismo y por identidad con él, ¿lo impulsa hacia un fin prefijado, se limita a reflejar el curso de los hechos, suscita la dirección y efectividad, puede en alguna medida y forma imponer el fin? No parece fácil admitir que esa coincidencia reveladora del dinamismo humano sea solo un reflejo pasivo: manifestación en la que las energías encuentran el propio cauce, lo ven coincidir con la luz que lo revela, se muestran y hallan a sí mismas identificadas con el cauce y con la luz, mientras a pesar de todo la interacción de tales energías surge y evoluciona de modo inerte. Ni siquiera resulta fácil aceptar que el influjo de la conciencia descrita según los citados caracteres sea sólo influjo funcional. Más bien se insinúa aquí la primacía de una conciencia causal y rectora, y la subordinación correlativa de los hechos psíquicos "funcionales", considerados éstos en su efectividad evolutiva y su dirección. Sin duda, la conciencia no causa los primeros orígenes del proceso, ni tampoco las energías originarias; además, la condición de forma ineludible diversos factores, manifiestos u ocultos a la mirada interior del sujeto, previos al devenir humano o constituidos a través del proceso que lo determina, inscritos en la persona como unidad o radicados en el entorno; pero las energías capaces de coincidir con la mostración al ser mostradas, y de percibirla asumiéndola como tal mostración, pueden, a pesar de condiciones ineludibles y esenciales, imponer en alguna medida

la dirección a lo largo del proceso que desarrollan, en cada punto o fase del proceso; lo pueden según la medida que esas energías establecen al identificarse, de modo más o menos perfecto, con la luz manifestativa, pues en igual sentido y grado - según sea la identificación - quedan inmunes de todo cuanto signifique inercia: abiertas a lo múltiple del devenir desde cierta unidad que por ser anticipación presencial de luz y de energía, prevalece sobre lo "mecánico" del desarrollo. Debíamos examinar hasta qué punto la referida unidad es honda y firme, es abierta, luminosa y eficaz, así en su claridad interior como también en su poder de iniciativa. Por de pronto, dentro de la problemática definida por el inconsciente, es preciso señalar, siquiera con alguna aproximación, los límites entre lo originario del psiquismo y lo que resulta de energías originarias; e igualmente ver con la posible exactitud cómo los hechos psíquicos forman parte del individuo concreto, y en él radican, y cómo ocurren desde estructuras interhumanas.

#### Tensión de energías.

Acerca de los límites entre la configuración del inconsciente y los factores originarios, es decir, acerca de cómo lo inconsciente se contrapone, en sus formas variables y sucesivas, al dinamismo originario (o sea, al dinamismo complejo y evolutivo que desplegándose establece en el propio devenir hechos psíquicos ocultos, experimentados por repercusión dentro del ámbito de la conciencia), aunque esos límites no puedan señalarse con rigor, parece indiscutible cierta ruptura, a través de la cual cabe reconocer la distinción entre dos modos o variedades de energía, una determinante, configuradora, y otra también de tipo configurador o determinante, pero sólo gracias a su condición receptiva; y cabe reconocer asimismo continuidad a través de la distinción, ya que lo receptivo recoge y concreta las energías, al darles curso.

Cuando se describe el inconsciente, por lo común recaban la atención de manera preponderante los hechos psíquicos concretos; suelen quedar en la penumbra aspectos capitales, factores del dinamismo que se concreta bajo la configuración de tales hechos y así los constituye. Remitir a formas primarias de energía - que en el caso de Freud se reducen a las de expansión vital y autonegación de la vida - puede significar una perspectiva de respuesta válida y fecunda, con tal que dichas formas no sean absolutizadas: ha de concederse primacía más honda al dinamismo que las penetra y las incluye en tensión dialéctica (aunándolas como factores de una misma corriente primordial, que por el despliegue y la interacción de esas energías se traduce en hechos psíquicos concretos). Ni tampoco basta con la afirmación de un dinamismo primordial único, mientras no se capten las condiciones que lo permiten y le dan efectividad, el carácter de las relaciones que lo unen con ellas, y el sentido - la manera y el grado - según el cual resultan de ese dinamismo originario los diversos hechos psíquicos.

#### Interacción estructural.

Parece exigirse el examen de las últimas cuestiones en una doble perspectiva: preguntar sobre la relación compleja, recíproca y causal entre el hombre y su contexto de estructuras, con particular atención a las de índole interhumana, y dar también cabida a la pregunta que versa sobre la libertad, o poder de iniciativa mostrado con mayor o menor evidencia por la persona. Convendrá advertir que la segunda interrogación, acerca de la libertad, forma parte de la primera: quedaría clara y resuelta al descubrirse cómo interdependen o se conjugan entre sí el sujeto y el referido contexto de estructuras, de totalidades en las que él está presente con carácter de factor a la vez activo y receptivo, pero siempre con unidad que debe ser completada por otras.

Centrar así el estudio supone introducirse en la confusa problemática del

sujeto factor y el sujeto constituido por factores, hallar en ambos aspectos la aporía múltiple (surgida por igual en polos contrapuestos y entre tales polos) de un actuar que es recibir la acción y es configurarse recibiendo; supone, en fin, ver al hombre en lo ulterior y anterior al recinto personal, con riesgo de que el recinto se esfume y carezca ya de sentido mirar al hombre dentro, o sea, describirle como sujeto o persona. Hasta aquí nos han traído los intentos de examinar y comprender la iniciativa humana, la relación del sujeto con la alteridad, la apertura subjetiva, los cauces y el origen del dinamismo inconsciente.

Hay en el inconsciente mecanismos, o por decirlo de modo más genérico y neutral, aptitudes, que responden al influjo humano de la alteridad concreta: fuerzas que son efectivas en su aplicación - dando lugar a los correspondientes hechos psíquicos - gracias a relaciones interhumanas, por la presencia activa de esas relaciones. El modo regular como se despliegan tales aptitudes (la manera uniforme de traducirse en sus efectos comprobables, en hechos psíquicos) delata cierta unidad coherente y abarcadora, comprensiva de los sujetos individuales en un contexto ordenado común que los constituye y los explica. ¿Dónde comienza y acaba, qué hondura y eficacia reguladora y poder constitutivo tiene esa unidad común? Sea lo que fuere, su presencia activa aparece como indiscutible y esencial. Se nos revela así un "modo humano de ser" que no consiste en suficiencia primaria de la persona respecto del propio dinamismo ni respecto de la propia realidad, antes debe concebirse en términos de ser-con, y sólo por referencia a la comunidad y el orden de estructura - sólo dentro de un contexto unitario coherente y abarcador, que en cierta medida lo funda y "demuestra", y por ello lo domina hasta cierto punto - puede considerarse capaz de ser en sí <sup>230</sup>. Hay en la acción debida al citado contexto de relaciones una dimensión inconsciente radical y quizá decisiva: quedan ocultos en ella aspectos del psiquismo huma-

no que desde la alteridad configuran (encauzan y concretan) el dinamismo personal. Procedemos en forma predefinida, sin que ese influjo originario se descubra ante nuestra mirada interior, ni muestre su irreductible radiación interhumana. Ahora bien, el sujeto tampoco se limita a ubicar pasivamente energías cuya totalidad le preceda y desborde y hasta le sustituya: él es el único "lugar" en que el dinamismo humano se trasparenta y es trasparencia activa, fuerza capaz de poseerse y de darse sentido por coincidir con la visión de su unidad y ser esa misma visión. La presente noción de "fuerza" incluye una variedad amplísima: desde hechos dinámicos contrapuestos a la alteridad, y reveladores del poder con que el sujeto la asume y aun la subordina, hasta formas de energía consistentes en captar la propia realización y expansión, y recibirla identificándose con ella. Pero nunca dicha fuerza subjetiva debe considerarse incondicionada; ni siquiera hay aquí evidencia que permita afirmar al sujeto como núcleo donde las estructuras, además de incidir causalmente, son constituidas de modo originario; solo se insinúa la doble vertiente humana, por una parte persona y por otra parte estructura, sin que el actuar, el recibir ni el ser puedan adscribirse con exclusividad a ninguna de las dos vertientes.

"Vivir es convivir", esté donde esté para la persona su centro dinámico, el principal núcleo de energías o influjos que mueven la vida humana y le dan forma. La convivencia de la persona se refiere, según diversos tipos de relación, al mundo, o sea, a la totalidad compleja de cosas, grupos humanos, personas en su unidad intransferible y concreta; lo cual, aunque siempre ulterior - inabarcable por la riqueza de los recursos y manifestaciones activas de que es capaz -, en conjunto se muestra y ofrece como una de las dimensiones personales, y en tal sentido constituye desde la alteridad al sujeto y le define desde el entorno, porque es "circunstancia" ineludible, esencial y en cada caso distinta, de cada yo <sup>231</sup>.

Observemos a nivel interhumano un aspecto de esta vinculación entre la persona y su mundo: las personas hablan, y al hacerlo consiguen alguna comprensión recíproca, porque ya las unía anteriormente su radicación en cierta realidad común <sup>232</sup>. Al hablarse se encuentran, por verse implicadas en un mismo contexto de fenómenos y cauces o leyes manifestativos, por presuponer algo (nunca definido con entera y precisa adecuación) que funda tales fenómenos y los ofrece; se encuentran, además y ante todo, porque en común pertenecen, de una u otra forma, a cierta realidad que las trasciende y las apoya y constituye, en la cual buscan y tienen su complemento primario, más hondo que la propia singularidad subjetiva. Si la persona sobresale por sus aptitudes, de manera irreductible, entre las cosas y entes mundanos, la superioridad que la distingue es el poder único - sólo presente en la persona - de penetrar con el proyecto, merced a la comprensión, las relaciones constitutivas: de encauzarlas y con el cauce darles sentido, sobre la base de la comprensión, que las acepta, refleja y aclara desde ellas mismas (allí donde ellas forman el núcleo de la subjetividad) y que se traduce en palabra interior, nacida con el diálogo y comunicación personales o de grupo <sup>233</sup>.

A juicio de Hegel, la relatividad es tan honda, que incluso la recién aludida palabra interior, luz concreta y efectiva de la conciencia, sólo tiene lugar si es compartida, si aparece en común: o la conciencia se ilumina a la vez para su propia unidad y para la alteridad consciente, o permanece en la noche de la irrealidad y del sinsentido <sup>234</sup>. Digamos siquiera, a propósito de la postura hegeliana, que el sujeto capta dentro de sí la mencionada luz tal cual es - sin reducirla a mera claridad engañosa - al abrirse más allá de la propia limitación subjetiva: al encontrar y recibir evidencias (manifestaciones) que en su validez le rebasan, y lejos de ser producidas por él, se le imponen. Hay, pues, cierta luz iluminadora de la



conciencia personal, más originaria que ésta, anterior así como también ulterior a la misma. Al ocurrir el encuentro mutuo de las personas, se revela a cada conciencia unida por ese modo común de estar y de ser, a cada una se le descubre de manera tan esencial como la necesidad y la siempre inacabable renovación del encuentro humano recíproco, un ámbito de progresiva realización, el cual es presencia inagotable - no un espacio vacío, "lugar de la ausencia" -, luz y poder de iniciativa que constituyen y promueven lo personal en cada persona.

Carece de sentido ver la conciencia recluida y desvinculada, verla al margen de las otras y de la referida presencia común <sup>235</sup>. Mas por otra parte, queda sin resolver la antes apuntada cuestión del dinamismo personal, que siendo relativo, y constituyéndose gracias a su misma relatividad, parece capaz de encauzar la propia dependencia y darle sentido. Otro punto oscuro y discutible es el de la necesaria referencia a través de la cual afirma la persona al "otro yo", y más allá de él también afirma cierta alteridad constitutiva común. La segunda cuestión es la del desarrollo perfecto humano, que desde comienzos humildes, pero ricos en recursos, ha de promover a la persona tal cual es: promoverla, por tanto, con afirmación progresiva y eficiente de reciprocidad entre las personas, en el contexto que esa reciprocidad entraña y en gran medida ya presupone, y promoverla además según la dimensión de trascendencia que la persona halla ante sí como horizonte suyo peculiar. Tratemos de examinar ahora algún dato sobre esta última cuestión (tema general del trabajo que nos ocupa), para después volver a adentrarnos en la anterior, ya varias veces sugerida, y aun estudiada bajo múltiples aspectos.

La conciencia, definida por sus relaciones.

Es inexacto y erróneo decir que los primeros asomos de la vida humana

surgen - y cobran configuración - dominados por el egocentrismo. Resulta cierto, por el contrario, que el niño se proyecta hacia los demás, o mejor aún, siente estarles unido, sin llegar a distinguirse de ellos con exactitud; así como también siente formar con las cosas una imprecisa, confusa unidad <sup>236</sup>. Es sabido que la distinción aparece, de modo gradual, a medida que el niño capta los obstáculos opuestos por el entorno, o sea, la ruptura y desajuste entre ese entorno y las apetencias, los gustos del propio núcleo subjetivo que empieza a aflorar (que empieza a ser transparente y unitario para sí mismo). Las impresiones - lo que el niño siente, lo que capta de forma inmediata y concreta - son diferenciadas al principio según los criterios sensibles de lo grato y lo desagradable: en unas se descubre el acrecentamiento y en otras la disminución cual fenómenos inmediatos, cual fenómenos que son y muestran y captan en su propia realidad el "acrecentamiento" o la "disminución". Ahora, con evidente ineficacia descriptiva, acaban de nombrarse hechos apenas susceptibles de traducción conceptual justa, y no por ello menos fundamentales; son hechos que en su inmediatez sencilla y primaria condicionan de manera profunda la aparición de la conciencia. Pero, tras la tentativa pobre de insinuarlos, no podemos afirmar que el yo se constituya gracias al egocentrismo, ni que el fenómeno de la necesidad egocéntrica aludida absorba las primeras manifestaciones de la subjetividad en ciernes. El placer y el dolor determinan, con la dialéctica de su exclusión mutua y de su profunda unidad, el encuentro consigo (permiten la conciencia y la provocan) dentro de ese núcleo que es el yo, donde el placer se experimenta grato y el dolor contraría. Más allá del núcleo brotan obstáculos y se descubren a la vez recursos y medios, de manera análoga a como ocurren dentro de él impresiones en que lo ingrato predomina, y otras con signo de placer. El niño puede centrarse en sí mismo y también en la alteridad; incapaz aún de establecer subordinación entre un ámbito de

medios y recursos y la conciencia, que vendría a ser el fin, vive en situación confusa, pone su centro de gravedad en una u otra de las dos vertientes citadas y las sustituye entre sí, según los casos, sin llegar a una síntesis estable entre las dos, que incluya la doble polaridad y la conjunción de forma coherente <sup>237</sup>.

La inicial confusión entre el sujeto y su entorno humano puede resolverse de modo más o menos adecuado y genuino. Tal vez el entorno hostil, o una dominadora apetencia de placer, o la propia transparencia clara y poderosa de la unidad subjetiva, induzcan a centrarse en el yo cual si fuera absoluto. La armonía con el entorno ya no puede entonces producirse, si en efecto la subjetividad hace de sí misma un absoluto; tiene lugar una ruptura grave, deshumanizadora y definitiva. La conciencia recibe su luz y sus energías peculiares, no se constituye por autocreación; al desplegar sus aptitudes, y esclarecerse y afirmarse en la unidad que la define, sería justo reconociera, con progresiva claridad, el contexto dentro del cual recibe todo cuanto tiene, todo lo que encauza, aplica, desarrolla y es. No se destruye ni se desvirtúa la unidad subjetiva al afirmarla sobre la base de sus condiciones, ni siquiera al admitir una alteridad que la antecede y funda y supera sin medida; por el contrario, se recoge en tal caso, de la mejor manera posible, el conjunto de capacidades que en la dimensión del tener, y todavía con más honda radicalidad en la del ser, constituyen a la persona. A pesar de ello, persiste en estas reflexiones gran oscuridad respecto de las relaciones recíprocas entre la persona y el contexto mencionado. Sobre él cabe decir, con particular convicción, que de ningún modo puede considerarse estructura solo inerte, ni tampoco totalidad reclusa por entero - sin horizonte ni origen de energía y de luz - en un recinto inabarcable de limitaciones.

Personas y estructuras: su lenguaje.

Las relaciones humanas primitivas, aunque sujetas a normas, y en algún grado y forma desplegadas por el dinamismo de estructuras, parecen ir de persona a persona <sup>238</sup>. ¿Hay en esta revelación de cierta necesidad que exige, y a nivel de exigencia presupone, encuentro mutuo de las personas en el origen esencial de toda cultura? ¿Se trata más bien de esbozos previos al desarrollo humano, separados de él por irreductible diferencia y novedad cualitativas? Lo nuevo del desarrollo vendría dado por la absorción de la persona dentro de grupos más adecuados al "hombre"; lo personal sería sólo un aspecto inadecuado y primitivo del hombre-todo. ¿Debemos radicalizar esta última interpretación y decir: el hombre es irreal, solo tienen realidad las funciones, trabadas entre sí, dependientes unas de otras, sin que pueda señalarse nunca un "todo" con carácter de sujeto?

Las estructuras, totalidades en que la unidad común coordina los elementos según leyes del propio conjunto unitario, son significativas: permiten ver los elementos de modo ordenado, por referencia al todo. Son a manera de lenguaje: realidad que se expresa y traduce en los cauces o formas generales de su dinamismo, y al hacerlo ilumina las relaciones entre las partes. Los individuos adquieren significación dentro de su contexto relacional, por pertenecer al todo y estarle subordinados según leyes significativas. Las estructuras son lenguaje que desde la propia totalidad habla a través de los individuos; no lo construyen éstos como origen múltiple, cada cual en su respectiva singularidad concreta. De modo más preciso, cabe reconocer que la comunicación entre personas por el lenguaje, nace de estructuras explicativas; el lenguaje es sistema de signos comunes, organizados según leyes de totalidad, que encierran y suscitan la comprensión al desplegarse en forma concreta, de unos individuos a otros.

¿Quién es el hombre en el interior de las estructuras? ¿Quién o qué es el hombre por referencia a la significación, revelada a través de él según el dinamismo de las estructuras y desde ellas? ¿Quién o qué nos habla, o se comunica a través de nosotros por el lenguaje? Responder con la afirmación de "la persona" como núcleo significativo originario, que siéndolo ilumina y encauza las estructuras en distintos aspectos del devenir estructural, resulta por lo menos ambiguo; y también es problemática la afirmación de estructuras fundantes que no revelan la propia constitución desde el origen, ni por tanto descubren el origen de su pretendida suficiencia.

La persona al hablar significa, mas no crea significación, ni siquiera la produce como factor principal de la misma: la halla presente, se la apropia, la introduce en signos capaces hasta cierto punto de contenerla, y ofrece tales signos al interlocutor. Lo que se significa a través del habla no proviene de la persona como origen primero, si ésta ha de ser descrita como reducto sólo individual, sin presencia recíproca de ella y de su entorno, o si su entorno debe ser descrito como reducto cerrado. La significación es apertura desde una luz abierta, ulterior a los límites del fenómeno o del hecho iluminado, y a los del núcleo subjetivo donde el hecho o fenómeno se revelan, y ulterior además a los límites de cualquier entorno; y todos estos límites, a su vez, aunque en cada caso de modos diversos, se iluminan y abren por dicha presencia iluminadora. La corporeidad en el signo, o sea, su índole espacio-temporal, así como también la del hecho o fenómeno, del individuo que se expresa y del entorno humano, recogen, encarnan un contexto de relaciones significativas; éstas penetran la aludida corporeidad, y pueden mostrarse en ella, más allá de ella misma. Si duda, para que se produzca tal revelación, es precisa cierta afinidad entre la persona que debe recibirla y la trascendencia: se exige en el sujeto la

apertura hacia aquella luz ulterior, abierta, presente, iluminadora. Pero captar la significación del signo, y ofrecerla por su medio con la palabra, supone todavía que en él la persona ha reconocido y retiene una relativa adecuación o correspondencia, capaz de constituir unidad entre el aquí-ahora, peculiar en cada uso concreto del signo, y algún aspecto y perspectiva también peculiares, en cierto modo irrepetibles, del mencionado contexto de relaciones.

Queda, a pesar de todo, sin explicar quién o qué es el hombre en este dinamismo iluminador, dentro del lenguaje, que se le descubre como significativo y le desborda. ¿Es el individuo lugar de la significación, por el que ella pasa desde las estructuras, y son éstas tan abiertas y luminosas como imposibles de captar en el ámbito y raíz de sus condiciones, aunque puedan describirse en algunas de sus leyes? <sup>239</sup>

Sería parcial la interpretación del sujeto como lugar sólo pasivo, irreal en cuanto núcleo de significación. No sería justo ni objetivo mirarlo como pura ausencia, a manera de espacio vacío, falto de toda constitución singular que esté en armonía con la luz y apertura presentes en su interior por la palabra. Aun después de reconocer la recíproca implicación esencial entre el lenguaje y el hecho de las estructuras - que son significativas, se expresan, y a la vez arrastran, condicionan de modo profundo la significación, llevándola por los cauces del dinamismo que las define y constituye -, es forzoso observar en el yo, consciente de sí, y además en el tú, "yo" interlocutor del primero, relacionado con él de forma significativa para los dos, consciente de sí al igual que el primero, debemos observar en ambos cierta unidad intransferible, peculiar de cada uno, transparente en sí misma como unidad, abierta más allá de los propios límites según el doble poder y función de recibir y comunicar dentro de estructuras; condicionada por ellas, pero con afirmación de la propia singularidad.

Las "estructuras" no son hechos vaporosos; tampoco sustancias. Son formas complejas y ordenadas de dinamismo, con núcleos de receptividad, incidencia y radicación. Al hablar se descubre que el tú interlocutor, el yo y los demás sujetos a quienes está abierta y presente la palabra, dependemos en un doble sentido: por dárseles significación estructural que nos abre y dota de energías, y porque las estructuras significativas nos impelen y encauzan. Pero se descubre también que el dinamismo de las estructuras surge de los distintos sujetos, y sólo por ellos tiene realidad. Esta revelación, más o menos explícita, de la persona a través de la palabra, permite un encuentro personal mutuo que ya no consiste en mera absorción dentro de estructuras significativas, sino que entraña conciencia de la primacía personal y atribuye esa primacía a cada sujeto, con afirmación de la misma sobre las estructuras <sup>240</sup>.

Hemos creído observar que el contexto humano y óntico de la persona no la absorbe en sí hasta anularla por entero o reducirla a mera función, ya que en él las estructuras, lejos de ser o constituir el dinamismo primario, lo presuponen, y a la vez son trascendidas. La persona, si no se recluye en su recinto singular, antes bien, es cada persona, abierta dentro de la pluralidad en flujo y reflujo de interacción según la capacidad activa y receptiva que le compete, da forma y también cauces a las estructuras; puede enjuiciarlas e imprimirles nueva dirección, así como de manera más o menos funcional las hace surgir. Esta superioridad proviene de que la persona (relativa y vinculada a tenor de exigencias del propio dinamismo personal) se sitúa más allá de lo relativo, por acceder a la luz que ilumina la palabra y penetra las estructuras, la cual es en algún modo incondicional y presente, con apertura de la persona a tal presencia, y da aptitud para dominar las leyes de las estructuras a través de la comprensión. Al estar la persona así en el interior de un contexto que le permite y ofrece la

apertura a lo incondicional, se constituye y puede desarrollarse como persona <sup>241</sup>. Tiene lugar, según parece, más que inclusión absorbente y más que exclusión recíproca, un orden dialéctico superior entre el todo - que funda lo relativo sin agotarse en límites de estructura ni de función alguna - y la unidad irreductible de la persona <sup>242</sup>.

#### ¿Iniciativa por cauces de estructuras?

Desde la persona hay acceso, oscuro pero no menos esclarecedor, a la presencia por la que el propio sujeto incide en la realidad con poder de iniciativa, y encuentra al otro y le reconoce como tú (superior a las estructuras y a los datos empíricos; así él se constituye y se promueve. El sujeto no capta, pues, la realidad en forma solo pasiva; no se limita a reflejarla por obra de la presencia que le da luz interior, e ilumina las cosas ante él, y establece en esa luz, revelada al mismo sujeto, unidad entre el conocer y las cosas. Conocer el mundo, sus hechos singulares y su estructuración, es encontrar dentro de sí el dinamismo de la realidad en relación dialéctica con el de la persona <sup>243</sup>; supone captar la propia pertenencia a cierta alteridad abarcadora y concreta, dentro de la cual es forzoso reaccionar y hacerse camino, dar cabida al "otro" y promoverse en armonía con él, valerse de recursos sencillos, como un peldaño para subir, o tal vez muy elaborados, como un sistema filosófico; supone también adoptar una u otra actitud ante el hecho de la trascendencia accesible - y en algún sentido mostrada al hombre -, ya aceptación que le reconozca primacía y lleve consigo la propia afirmación humana, ya antagonismo que la rechace, y deje sin respuesta las aspiraciones humanas decisivas. La actitud ante la presencia reveladora, al determinarse, define, elige lo que la verdad va a ser para cada sujeto y para los hombres: al mostrar las cosas, los hechos, los datos, y establecer así entre ellos y el hombre formas sucesi-



vas de relación dialéctica, la verdad o presencia reveladora los ofrecerá según tal o cual perspectiva, con mayor o menor amplitud y hondura, con más o menos parcialidad, con aparición u ocultamiento de la propia presencia al mostrarlos <sup>244</sup>.

"Conocer" indica sólo un aspecto, completado y condicionado por otros aspectos, en el dinamismo total y único de la persona. Al revelarse la presencia concreta de la alteridad, con rasgos que en su limitación y a la vez en su apertura afectan a las exigencias personales, ese dinamismo cobra contornos nuevos, más o menos acusados, como producto de la interacción entre él y el entorno que en él incide. El factor dinámico merced al cual intenta la persona responder según las propias exigencias a la realidad "conocida", presente por la presencia reveladora, se llama volición. Su despliegue consiste en buscar según tales exigencias la adecuación recíproca y efectiva de la alteridad con el sujeto. Vemos también aquí un aspecto del dinamismo citado, sin que pueda señalarse entre el conocimiento y la volición una frontera precisa. Conocer es ya relacionarse con el entorno y desarrollar con él, en cierta medida, un proceso común; desplegar la volición es hallar, mantener, hacer efectiva, adecuar la presencia recíproca del sujeto y el entorno. La distinción entre los dos aspectos, exacta a nivel de nociones, no puede en el plano profundo y radical de los hechos significar dos energías, ni siquiera dos energías armónicas e inseparables, sino que pide la afirmación de un único, total y complejo dinamismo, el cual, constituido por los recursos de su propia unidad y desde ella y en ella, no se distingue del sujeto o persona <sup>245</sup>.

Sólo por referencia a dicha unidad subjetiva cabe entender y admitir la libertad en el hombre. La persona tiene en sí una dimensión abierta, según la cual encuentra un ámbito ulterior a las cosas y hechos conocidos o datos, esclarecedor de los mismos por la presencia que les otorga, dentro de

cierta luz manifestada al propio sujeto desde el interior de la subjetividad: un ámbito, pues, no vacío, sino luminoso y presencial, con el que la persona guarda adecuación desde los límites e inadecuación personales, y por el que se introduce en la realidad con poder de iniciativa. Al hallar en sí la presencia que esclarece las cosas, dadora del sentido que las justifica y a la vez de la realidad que las constituye, la persona se experimenta y es superior a tales cosas; les está unida según leyes estructurales dentro de un devenir común, pero puede enjuiciar y transformar el curso del mismo <sup>246</sup>.

La "libertad" queda ahora admitida como poder de autodecisión. Al describir en tales términos la aptitud que tiene el hombre para construir el destino humano, solo se sugiere una aproximación ambigua. Hasta cierto punto desaparece la ambigüedad, si admitimos una alteridad concreta que funda la autodecisión, que la suscita, le da contenido y forma, la condiciona y la promueve: si ante la persona y en su interior aparece un contexto de recursos presente, y a la vez trascendido con la apertura a nuevas posibilidades, que la persona domina por ser ella, y ella sola, quien las capta a la luz de una radical presencia constitutiva, y por tener íntima afinidad con dicha presencia, toda vez que la descubre en las cosas y en el propio núcleo personal. Los actos del sujeto, momentos o unidades relativos en el proceso que él desarrolla, se esclarecen y encauzan en su respectivo surgir concreto, desde su energía peculiar, porque ésta consiste en la concreta realización de la apertura y el poder de iniciativa personales <sup>248</sup>. Pero sería por de pronto y en el mejor de los casos ingenuo, pretender con lo dicho una respuesta satisfactoria a las preguntas y los obstáculos de diversa índole que entorpecen la afirmación de nuestra libertad. La persona, de hecho, despliega su libertad posible; mas no se dice con esto, de ningún modo, cuándo ni en qué medida actúa según tal poder: lo decidirá la misma persona <sup>249</sup>, pues no solo se proyecta al exterior, sino que también, a nivel más profundo, se

penetra y coincide consigo, bien para afirmarse, bien para incurrir en su destrucción o darse curso y forma de manera parcial, inauténtica, más o menos fiel a una libertad recibida como don. Añadamos en seguida que tampoco se trata solo de querer o no querer la autodecisión personal, desde ella y por el dinamismo que la constituye: en la persona hay complejidad enorme de exigencias <sup>250</sup>, de influjos debidos al contexto humano <sup>251</sup>, de recursos, de inadecuaciones en el dominio sobre la realidad, y en la apertura a una trascendencia tan oculta, o mejor, tan imprecisa, como presente y poderosa. Por otra parte, carece de sentido la libertad solo interior y subjetiva: ha de concretarse en la dialéctica del encuentro humano y de la interacción con estructuras, actuar en la raíz de las condiciones que la sostienen <sup>252</sup>, recoger en sí con adecuación cada vez más íntima, abierta y fecunda, la presencia radical que ilumina al hombre y le permite no solo ser, sino también realizarse, construirse según la dimensión humana de trascendencia.

Aquí, en esta dimensión que el sujeto descubre, y que de modo peculiar le está abierta y presente, cobran esencial sentido y fuerza las "exigencias personales" antes aludidas, como factor de la libertad. No se refieren, en su proyección radical y última, a un reducto cerrado ni absorbente, ni a la promoción de estructuras perfectas e incondicionales, ni a formas cerradas de realización subjetiva: la libertad no significa posesión, ni tampoco pertenencia a ningún "todo" que suponga y reclame ulterior apertura <sup>253</sup>, sino relación presencial íntima y efectiva del sujeto con la trascendencia activa que le está abierta y le constituye <sup>254</sup>, que esclarece delante de él y en él mismo la realidad y le capacita para actuar desde el interior de estructuras con poder de iniciativa, y que le realiza y le colma a través del recíproco y superador encuentro personal <sup>255</sup>, en la propia raíz de la relación activa con las estructuras y de la apertura a la misma trascendencia. Pero ¿qué validez hay en la repetida afirmación del horizonte presencial abierto, revelador y

constitutivo?

Identidad reducida a idea.

La postura de Kant es cauta y exigente en grado sumo, lo cual se traduce en esta doble negación: la coherencia y rigor científicos no permiten sostener que se produzca ninguna causalidad libre entre el sujeto y los hechos espacio-temporales conocidos - o sea, los "fenómenos" -, y tampoco permiten sostener que no se ejerza dicha causalidad. Lo que no puede ser demostrado ni se excluye, según Kant, es aquí cierta relación de causa y efecto, no sometida a leyes espacio-temporales: entre una "idea", clave de síntesis a nivel de razón, y el ámbito que definen las citadas leyes. El yo como "idea" actúa sin estarles sometido <sup>256</sup>; su causalidad es libre en el ámbito de la razón, si se considera la índole racional en cuanto diversa, superior al determinismo que imponen el espacio y el tiempo. Pero la razón, a su vez, queda bajo otras leyes ineludibles, las suyas propias. Además, y en ello consiste el nudo del problema, resulta imposible captar al "yo", como también las restantes ideas y todo lo racional, si eludimos su referencia a los fenómenos, hechos constituidos a nivel de la corporeidad en el proceso mismo del conocer, según formas y categorías de la mente humana (según ciertos cauces cognoscitivos "a priori", que determinan el hecho); solo desde un orden que sistematiza - y constituye - los datos concretos a tenor de leyes espacio-temporales, y anclados en ese tipo de conocimiento, podemos observar y comprender al "yo", su causalidad libre, su modo de ser <sup>257</sup>. Tampoco la intuición capacita a la mente para adentrarse en un ámbito ulterior al de los hechos y el orden aludidos: sólo cabe intuir lo que se sitúa y aparece en las coordenadas de espacio y tiempo. La índole ideal del "yo", su normatividad, según la cual es clave de síntesis para los fenómenos, por una parte permite respecto de él la afirmación de libertad como uno de los posibles atributos (ulterior

al campo fenoménico, o sea, a las manifestaciones que en el mismo tienen lugar, y al orden prefijado, inflexible, que en ellas se descubre); mas por otra parte no implica suficiencia y desvinculación, antes al contrario, relación esencial entre el "yo" y los hechos sujetos al determinismo de las leyes mencionadas. ¿Cómo puede estar el "yo" presente en el curso de los fenómenos y ordenarlo de manera libre? ¿Cómo puede siquiera constituirse en núcleo de libertad, habida cuenta de que se sitúa a nivel de los fenómenos al ordenarlos y centrarlos en sí? La aporía apuntada surge porque en el "yo" se reconoce y afirma sin evidencia ni prueba alguna un origen sustancial de influjos que pugnan con el determinismo fenoménico; y para superarla resulta de todo punto necesario ver en el "yo" únicamente su función de síntesis, admitiendo su libertad y su carácter de "en sí" tan solo cual hechos indemostrables, ocultos más allá de las evidencias y de toda afirmación o negación científicas <sup>258</sup>.

El pensamiento de Kant hace más patente y aguda la complejidad que desde varios puntos de vista ha venido observándose en el dinamismo del sujeto. Se excluye del campo de las evidencias a la persona como unidad activa capaz de promoverse y capaz de constituirse por la autodecisión (que le permite estar presente en el origen de su propio devenir esencial, y encauzarlo con aptitud esclarecedora y con poder de iniciativa). Ciertamente sería ilusoria una suficiencia personal absoluta; la persona ha de estar abierta, recibir, proyectarse desde sus limitaciones; y debe también asimilar con auténtica iniciativa múltiples y variados influjos que la condicionan, o sea, imponerles sentido, orientarlos según la propia autodecisión. Volvemos a hallarnos ante el hecho de la situación personal fronteriza: respecto de las cosas y estructuras, y cabe una presencia que impulsa a trascender las limitaciones al par que sostiene y capacita para lograrlo. La persona solo puede ser persona si en su dinamismo se conjugan, de manera a la vez conflictiva y armónica, los dos vertientes de la alteridad entre las cuales se encuentra, con las que se

identifica hasta cierto punto como límite unificador.

Si hacemos del "yo" un ente estático y recluso, reducto que únicamente se relaciona desde la propia fijeza unitaria, Kant observa lo incompatible de esa unidad con el devenir que se produce en el espacio y el tiempo: desde el "yo" no cabe incidir en el ámbito de los hechos espacio-temporales con acción alguna que suponga iniciativa del sujeto y establezca alteración del orden prefijado. Ahora bien, el mismo sistema kantiano obliga a reconocer en el "yo" una profunda y compleja interacción de recursos y energías que lleven el sello de la alteridad: el "yo" se encuentra con cauces "a priori", que sólo de manera progresiva irá asumiendo, sin llegar nunca a hacerlos suyos con entera adecuación, y que sólo impondrá de manera progresiva, al establecer los fenómenos y tratar de introducirlos en el proyecto personal. Sin enjuiciar dicho sistema, parece claro que varios de sus elementos de sintonía con el orden, con la justeza y la fecundidad, lo sitúan por imperativo lógico dentro del citado contexto: lo remiten a la dialéctica del "yo", definida por la interacción - y presencia - de la alteridad en la raíz y en el desarrollo de un proceso que, por su parte, es capaz de influir en el sentido y los resultados de esa interacción.

La fidelidad a los hechos prohíbe interpretar a la persona como un ente estático, del que procederían acciones a modo de cambios fenoménicos surgidos desde su núcleo, provocados en ella y desde ella hacia aspectos o unidades del entorno, pero sin afectar al yo más íntimo y verdadero, ni resultar de él como despliegue y expansión suya. Ha de reconocerse que el dinamismo personal es hondo y abarca toda la unidad subjetiva; se incluye y sostiene en lo idéntico de la persona que le da curso, la cual es a la vez origen durable, término receptivo y ámbito y dimensión del propio devenir, sobre la base de cierta unidad común a todos los aspectos y momentos o fases del proceso, y por referencia a dicha unidad. En un plano más profundo que el de la

aporía, allí donde ésta aún no surge ni ha de presuponerse como ineludible, se desarrolla (quizá con caracteres imposibles de conciliar en forma clara y distinta a nivel de la razón) cierto dinamismo unitario, que trasciende la pluralidad y oposición mutua de sus elementos gracias a la presencia anticipativa de un todo: gracias a un "todo" revelado y asequible en su lejanía y su oscuridad.

Los datos, aunque susciten preguntas oscuras e inabarcables, no deben ser sustituidos por la coherencia de modelos conceptuales "a priori"; la coherencia ha de buscarse de modo que esclarezca los datos a la luz de criterios interpretativos, con radicación de estos últimos en lo originario de los primeros. La fuerza y el apoyo del pensamiento radican - mirados según la perspectiva filosófica - allí donde surge y se evidencia una demostración inmediata y segura, de indiscutible validez, que da contenido y forma a preguntas decisivas y es capaz de introducir a la mente por cauces de solución, siquiera de solución a nivel relativo y humano. Tal se muestra la persona, al advertir ella de manera presencial su propia coincidencia consigo. La persona aquí aparece como proyecto, dinamismo que en su complejidad es unitario por trascenderse: por constituirse en esencial apertura y tensión hacia un "todo" inagotable, siempre ulterior a los límites de realización, y de estado y contexto personales. Si el conocimiento sólo capta las propias estructuras de modo progresivo, y sólo de modo progresivo las aplica a los hechos para darles coherencia (cada vez más precisa y abarcadora), hay un "lugar" donde se produce ese desarrollo de estructuración explicativa. Dicho "lugar" es la persona, que da cabida a la dialéctica de lo inacabado y el todo, y despliega como factor esencial de esa misma dialéctica la aptitud cognoscitiva, según cauces de evidencia coordinada y fecunda, iluminadora de los hechos con penetración, rigor y amplitud siempre todavía inadecuados, pero siempre susceptibles de nuevo desarrollo y con exigencia de lograrlo. Negar a la persona

sería también - además de excluir el dinamismo personal en lo que tiene de mostración primaria y segura - desarticular el conocimiento, de modo que su proceso quedara roto, interrumpido y ausente en dos términos ficticios: por una parte en la pura adecuación de los cauces explicativos, y por otra parte en la pura incoherencia de los hechos, cerrados a toda posible explicación.

#### Dialéctica personal.

La persona consiste en la dialéctica de lo inacabado y el todo, por la que ella puede superar con aptitud siempre renovada su propia realización subjetiva. Si ha de tender a "cuanto existe de divino y de humano" <sup>259</sup>, tal aspiración aparece en lo más originario de su dinamismo, traduce una tendencia tan decisiva y honda como las raíces o factores primeros que constituyen y determinan el dinamismo personal: es la forma humana de ser. La complejidad y las tensiones que la persona descubre en sí, que la penetran y estructuran desde el interior de ella misma (a cuya unidad se refieren, siendo como son la contextura dinámica de la persona) solo pueden surgir dentro de un dinamismo radical común, totalizador y a la vez relativo, determinado por un más cualitativo siempre ulterior. Expresión y origen de ese único despliegue relacional es la presencia de cierta "luz" que da acceso revelador hacia un ámbito donde el hecho de constituirse la realidad - o sea, de constituirse lo que el conocer capta como contrapuesto y normativo del conocimiento - permite señalar en el propio carácter de "hecho" constitutivo hondura y amplitud inagotables. La mente humana puede ver, y halla al menos de forma imprecisa, que en todo lo real hay constitución, y que el "darse" u "ocurrir" de ésta funda los rasgos concretos o determinaciones de cada realidad en un hecho común, originario respecto de todas y más hondo, universal y efectivo que el conjunto de ellas. No se trata aquí de establecer división por mera duplicidad en el enfoque y la perspectiva del conocer: es auténtica la primacía del



"fundarse", y cualesquiera delimitaciones en el "modo de ser" presuponen tal primacía, que por su parte exige y supone en la propia raíz del "fundarse" una suficiencia absoluta, incondicional, y por ende no sujeta a ningún principio, factor ni realidad limitadores. La mente descubre más allá de ella misma y de las cosas, en manifestación presencial velada pero segura, un nuevo tipo de "realidad", que por su índole diversa y en todo trascendente - ulterior a todos los límites por la perfección, por el poder de iniciativa absoluto y radical y por la pura y total suficiencia - apenas puede ya ser sujerida con ese nombre de "realidad" ni con palabra alguna; y surge en el sujeto una trascendencia análoga, como proyecto de "ser en plenitud" por apertura a la presencia mostrada, por afinidad y comunicación recíproca con ella, y originariamente por recepción a través de la misma <sup>260</sup>.

Nada de esto ocurre sin profunda ambigüedad, así en la revelación primitiva y espontánea al sujeto, como también en las formas iniciales de respuesta subjetiva. Se impone un arduo proceso de interpretación, aunque ello no obste para la primacía del "hecho" ni de su aparición presencial, antes bien, suponga tal primacía. Por otra parte, se impone igualmente elegir entre varios posibles modos de respuesta, que mutuamente se excluyen: dar a alguno de esos modos una vigencia que impida la de los demás. el quehacer y privilegio personal de "trascenderse" consiste en realizar esa interpretación y elección, de manera progresiva: desde un estado que se define por sus incomparables recursos y riesgos, hacia un horizonte de claridad cada vez más pura, más explicativa y transformadora, y de plenitud cada vez más colmada, libre y perfecta.

Hemos visto una inconsistencia radical en la persona; pero no sin cierta aptitud para trascenderse, la cual surge y se recibe en ella con el fundarse de su propia constitución: con el hecho personal y primario de ser. El "fundarse" de la persona significa falta de fundamentación absoluta: no fundarse por sí misma, recibir y depender a nivel más hondo y originario que el de la

propia unidad constitutiva<sup>261</sup>; mas también, sobre la base de esa relatividad, ser capaz de coincidir en algún sentido y aspecto con el todo, por la comprensión de los fenómenos y datos y del dinamismo que los constituye, y por la referencia de las opciones a una plenitud velada, pero ofrecida y accesible, que con su presencia les permite ser opción de plenitud y dominar con ello lo relativo de los estados subjetivos y de las situaciones. Ahora bien, sigue en pie la cuestión de si tal presencia, inagotable en su absolutéz y libertadora, debe considerarse solo subjetiva (absoluta idealmente, pero sin realidad anterior ni ulterior a la de su progresivo "mostrarse"), o como incondicional en todos los aspectos de su constitución, a nivel más profundo que el de su aparición al sujeto, y aun más que el "fundarse" de la persona. La ambigüedad que revelan nuestros análisis, sin privarlos de toda validez, pide nuevo rigor en el examen de la trascendencia subjetiva: que cobren mayor claridad los presupuestos y recursos, los límites y condiciones, la idealidad y existencia respecto de los cuales queda la persona fundada y se funda y despliega al existir. "Existe" ella relacionándose de modo múltiple y diverso, y a la vez unitario, con esa complejidad: su existencia consiste en la misma relación, tan verdadera como oscura por la índole de su configuración y de sus términos. En particular, ¿qué existencia "se da" a la persona, y es recibida sin agotarse en forma alguna de comunicación, ni como luz de conocimiento y poder de iniciativa, ni a nivel de la constitución originaria del sujeto, ni en la persona como totalidad? ¿O será sólo ideal subjetivo un modo de existencia que tiene en sí suficiencia absoluta y se comunica de manera inagotable? ¿No parece incluso que se trata de un ideal contradictorio, si existir es proyectarse desde un marco de condiciones siempre ineludible? El "fundarse" de la persona ¿puede ser entendido como raíz del conocimiento y la libertad, y presupone un origen en que dichos atributos tengan lugar con toda plenitud y perfección? Ese "fundarse" ¿no significa más

bien "estar ahí", en un contexto de estructuras que condicionan y hasta producen el dinamismo personal?

#### Alteridad constitutiva.

Después de marginar en lo posible las interpretaciones, queda ante los ojos el hecho de que la persona depende por vinculación radical y "absoluta". Aun el poder de iniciativa - dentro de los límites en que dicho poder es real - se da a la persona, lejos de residir originariamente en el núcleo subjetivo y tener dentro de él explicación primaria. No cabe interpretar el hecho como caso de mera absorción por pertenencia de las partes al todo que las incluye. Más bien hallamos que la persona dependiendo se constituye en sí, cobra todos cuantos aspectos y elementos la determinan o la forman, y a nivel de constitución originaria recibe su unidad personal característica. Puede con ello dar curso, sentido y eficacia al propio dinamismo personal, según las diversas formas y los varios niveles que lo definen. Hay cierta alteridad que se nos anticipa y nos trasciende; nos da cuanto tiene la persona, constituye de modo radical nuestro núcleo subjetivo y nos permite desarrollarlo; nos capacita para tender más allá de las limitaciones y dominarlas, por afirmación efectiva de tal "tendencia". El dinamismo y la constitución del sujeto se fundan y en algún sentido se incluyen en esa alteridad<sup>262</sup>.

Los intentos de explicar la relación aludida - a través de la cual recibe la persona su realidad honda y decisiva, constitutiva y trascendente - sólo reflejan el carácter primordial de los hechos, si reconocen que el sujeto humano consiste en la misma relación<sup>263</sup>. Reconocerlo supone encontrar dos términos correlativos inseparables<sup>264</sup>, al par que diversos con diversidad irreductible y extrema: uno de los dos aparece como dependencia pura, aunque fecunda y en cierto sentido creadora desde su receptividad, mientras el otro muestra como característica inagotable y pura la de "fundar" al sujeto, "cons-

tituirlo", "darle poder de iniciativa y eficacia" respecto de las realidades objetivas y las situaciones y aun respecto del dinamismo personal <sup>265</sup>. Ahora bien, si es preciso mirar el proyecto y el poder de iniciativa humanos, con su eficiencia y su limitación, como radicados o siquiera inscritos en el sujeto, ¿será lícito mirarlos desde el punto de vista de un origen absoluto? <sup>266</sup> ¿No queda así negada la persona, como unidad que es y ha de permanecer irreductible en su "inconsistencia" unitaria? Mas al partir de la finitud, ¿no se deja también a la persona sin respuesta ni fundamentación? Y el mismo propósito de ponerse en un lugar que domine las dos perspectivas, ¿resulta viable, no implica más bien perderlas, ya que nada común hay entre las dos? <sup>267</sup> ¿O tal vez estas preguntas abandonan los hechos que intentan aclarar?

Ocurre un malentendido cuando se excluyen entre sí la dependencia "absoluta" y la libertad <sup>268</sup>, el hecho de "constituirse desde un origen absoluto" y el poder de iniciativa, "lo presente" y el "darse" u ofrecerse (que es así mismo "imponerse") de una presencia radical. En la persona vige y se patentiza la participación, como un depender profundo y absoluto - incondicional, pues le da todo lo que ella tiene y es -, por el cual la persona recibe constitución como unidad irreductible y tensa hacia la plenitud, más allá de los propios límites; como unidad hecha para ser todo sin quedar absorbida ni absolutizarse; transparente y libre, dominadora de las realidades y predispuesta a la afirmación del poder originario, que la apoya y la constituye <sup>269</sup>; predispuesta además al encuentro con otros núcleos de unidad subjetiva a nivel de persona, de modo que tenga lugar la afirmación mutua desde el otro y desde sí <sup>270</sup>. Pero ¿no se trata aquí de explicación solo ideal? Quizá admitimos cierta luz al margen de los hechos, para relacionar de manera armónica la finitud con el poder de iniciativa, con otros aspectos de la persona y con la presencia radical que en ella se nos descubre. ¿Confundimos el hecho

o los hechos, en sí inexplicables, con su interpretación externa y sobreañadida? Si el horizonte de luz ofrece los debidos factores ideales y condiciones ideales de explicación coherente, ¿basta con ello para atribuirle realidad, y juzgar que su presencia funda a la persona y la constituye? <sup>271</sup>

En la perspectiva de la ciencia psicológica, Freud opina sobre el significado de esa primacía que la humanidad concede - en forma para él nociva y engañosa - a la trascendencia: con ello se impide el curso normal de instintos que desde el individuo concreto tienden a colmarlo, y a darle independencia y hacerle superior <sup>272</sup>. Una descripción más antigua y condicionada, pero tal vez en este punto no menos atenta a la realidad y más justa, señala que el bien (la plenitud y adecuación, ofrecidas al hombre como deseables y auténticas) no se recluye dentro del individuo, no tiene su ámbito ni su raíz en la limitación individual: es comunicable, intersubjetivo por esencia, además de encontrarse en los núcleos subjetivos <sup>273</sup>. Tal comunicación, a manera de flujo y reflujo interpenetrados, ¿es más honda que la afirmación del sujeto por parte del propio dinamismo personal? Para Nietzsche resulta indiscutible que no, si hablamos de los hombres verdaderos, "superiores", no de los serviles y enajenados. La trascendencia divina, como poder que funda nuestra realidad y le impone leyes, amula al hombre: lo relativiza, cuando lo peculiar e ineludible del hombre es afirmarse de modo incondicional, con fuerza interior absoluta. Nietzsche mira la "muerte de Dios" cual aurora de la genuina afirmación humana <sup>274</sup>, y reprueba como cobardía y vileza del hombre el abdicar de sí por la afirmación de la trascendencia divina <sup>275</sup>. Ante esa actitud ha de reconocerse el poder en cierta forma absoluto que toda libertad supone, implica y despliega como factor esencial. No promover al hombre so pretexto de respetar el dominio supremo de Dios, vale tanto como sustituir a Dios por una ficción cruel <sup>276</sup>, ajena al dinamismo que es raíz de nuestra libertad, que la hace posible y la constituye desde un origen absolutamente libertador (liber-

tador de por sí, inagotable, inmune de toda condición y de todo influjo que puedan coartarlo). Mas cabe temer un contrasentido, o siquiera advertir profunda ambigüedad, en la tesis de un dinamismo originario que con suficiencia absoluta haga posible y constituya una libertad contrapuesta, no identificada con él. ¿Tiene sentido una libertad recibida que sea realmente libertad? ¿Lo será mientras no se apoye en ella misma con esencial independencia? Para conseguir nueva luz y tener más elementos de explicación, conviene estudiar también esa "libertad" en otra perspectiva: desde las condiciones que en cierto modo la fundan, y que en mayor o menor medida la absorben y la sustituyen.

#### ¿Hay sujeto?

Dar razón del sujeto, mostrar con exactitud el "porqué" y el "cómo" de su inteligencia y de su relativa libertad, puede llevar consigo una conclusión radicalmente negativa acerca de su propia unidad concreta - la de cada persona - ya admitida cual núcleo irreductible y primario: la conclusión de que el sujeto sólo tiene realidad absorbido por las estructuras <sup>277</sup>. Último límite de esta interpretación es la postura de Lacan: si me pregunto por el sujeto del dinamismo que en mí actúa, lo veo fuera de mí, en un contexto de energías que, cuando me esfuerzo por abarcarlas desde mi situación, se me descubre cada vez más amplio, más impreciso y difuso. Yo soy lugar en el que tales energías confluyen y se interfieren, por donde pasan y se transmiten; preguntarme con rigor y hondura quién o qué soy, es dirigir la mirada a un origen que me resulta cada vez más vago y oscuro, y en definitiva, hallar el universo como un "todo" inexplicable, defectuoso dentro de la pureza de la nada <sup>278</sup>. Sin llegar al citado límite de interpretación, es forzoso reconocer una pluralidad irreductible de factores que explican y producen la conducta humana, definida como totalidad concreta del dinamismo que vige y aparece en la persona <sup>279</sup>. Intentemos aclarar la presencia activa de tales fac-

tores, y en primer término, la de los que revelan índole material.

Del trabajo y sus condiciones, al hombre humano.

Los hombres piensan, actúan a nivel de espíritu, desarrollan formas concretas de cultura al universalizar sus experiencias (y dar amplitud y orden sistemáticos a la interpretación de las mismas). Ahora bien, nada de eso ocurre, sino dentro de un proceso real en el que se imponen - de manera ineludible, y en opinión de muchos determinante - las condiciones de producción y consumo: se imponen con la fuerza de la necesidad que los hombres tienen de conservar la vida, hacerla interhumana a través del lenguaje y las relaciones afectivas, promoverla hacia nuevas y superiores etapas de su desarrollo. Dichas condiciones establecen - no cual factores únicos, pero sí cumpliendo una función esencial - cierto sustrato firme y además fecundo, capaz de poner las energías y los recursos de la naturaleza al servicio de propósitos humanos y de las exigencias en que tales propósitos radican<sup>280</sup>. Si ha de reconocerse prioridad entre los factores, ¿en cuáles de ellos reside? Quien procura con intención de eficacia apoyarse en los hechos, quien afirma al hombre desde la afirmación de una dialéctica primaria (surgida a nivel de exigencias hondas como la vida) quizá juzgue que la dimensión peculiar del espíritu está sujeta de modo radical a factores y condiciones previos, anteriores al pensamiento y la libertad y también, por su mayor hondura y fuerza, más decisivos. A Marx le parece indiscutible esa actitud filosófica y humana<sup>281</sup>. Adoptarla, ver así al hombre en sujeción más bien que como sujeto de sus actos, puede ser cauce humanizador: intento ilustrado y efectivo de dar al hombre en medida cada vez más amplia una plenitud libre, feliz, horizonte inagotable del progreso, la cual le corresponde y de hecho le falta. Al comienzo y a lo largo del camino, se ejerce una actividad que configura los recursos y el poder humanos a partir de las condiciones y fuerzas originarias,

los define en lo que tienen de humano y los eleva hasta los niveles del "espíritu": el trabajo da respuesta a necesidades ciegas, resulta de energías dominadas y está condicionado por las propias estructuras que de él nacen, pero lleva consigo inteligencia, y en algún sentido y grado supone iniciativa, de modo que realiza y traduce en el plano de la acción el dominio de la naturaleza por parte del hombre, y con ello una irreductible superioridad <sup>282</sup>.

Esta dimensión humana irreductible se frustra por obra de factores y estructuras opuestos al hombre como sujeto, contrarios a la libertad y transcendencia subjetivas; lo cual ocurre en formas que van desde la sujeción y penuria rechazadas por quien las soporta, hasta la pérdida interior de la iniciativa y la afirmación personal, pero siempre tiene lugar con la característica de no poder realizarse el hombre, como dueño de su destino sobre la base de la transcendencia - de un "más" cualitativo inagotable - que le constituye y que le da aptitud para una superación sin medida: la aptitud y constitución humanas son relativas a dicha transcendencia, mas tampoco dejan de ser relativas a un contexto opresor, capaz en muchos casos de imponerse con efectividad apenas eludible. El hombre participa de la naturaleza, y en este sentido le está subordinado <sup>283</sup>. Incluso puede concebirse, con gran verosimilitud, que cada sujeto pertenezca a las condiciones espacio-temporales, y en definitiva no logre trascenderlas <sup>284</sup>. Más hondo y poderoso que la libertad parece ser el dinamismo de estructuras que, si bien en cierto modo la fundan, la dominan por el hecho de fundarla, y así en último término la absorben y anulan <sup>285</sup>. La propia aptitud humana respecto del mundo físico, de sus energías y recursos, adopta cauces que deforman al sujeto dándole categoría solo funcional: impidiéndole ser más que mero factor de producción y de consumo. Si el dinamismo vital busca satisfacerse en la autoposesión que implica apertura, libertad, afirmación cada vez más efectiva de los distintos sujetos (unidos por relaciones interhumanas), aquellos cauces lo violentan y lo frus-



tran, en beneficio de un aparato o sistema - productivo y consumidor - cuyo desarrollo pasa a ser fin de la acción, de la inteligencia y del mismo placer colectivos e individuales <sup>286</sup>. ¿Hay en el hombre cierta dimensión tan válida y real como trascendente, por la que él sea capaz de dominar la fuerza de las estructuras, dirigirla y con su ayuda promoverse en todo cuanto le constituye y le define?

El hombre es más que naturaleza, pero debe conseguir esa superioridad: le es dada como quehacer, con recursos para realizarlo y con riesgo de dejarlo incumplido <sup>287</sup>. La ideología de Marx atribuye la consecución a una dialéctica de estructuras que domina a cada sujeto individual: a partir de situaciones alienadoras, tal dialéctica produce con dinamismo necesario, no libre, las causas concretas y los caminos de la auténtica liberación, e introduce en el mismo proceso liberador la libertad que surge de ese modo, la cual resulta así factor cada vez más importante y decisivo de su propia realización efectiva y colmada <sup>288</sup>. Parece claro que el hombre es superior a la naturaleza por factores previos al individuo, más hondos y radicales que él, más poderosos <sup>289</sup>. Lo oscuro, quizá insoluble, es la cuestión de precisar en qué consisten dichos factores. Como inicio de respuesta, sin duda han de señalarse la vinculación humana recíproca y la presencia de un ámbito liberador, a la vez ideal y efectivo, que contiene en sí luz y libertad y las comunica a los distintos sujetos, unidos por relaciones interhumanas dentro de estructuras. Resulta insostenible la afirmación de que estructuras opuestas a la libertad sean, por dialéctica de factores no libres, origen de liberación, si ésta incluye la dimensión humana de espíritu (interioridad y trascendencia). Podrán serlo, por el contrario, si en su dialéctica se impone un factor de libertad: por la apertura y trascendencia subjetivas, dadas a los sujetos y radicadas en un ámbito ulterior, más originario que ellos mismos y que las estructuras.

La unión e interdependencia humanas, con lo que tienen de identidad común y de exclusión recíproca, se traducen en dinamismo no sólo inevitable para los distintos sujetos, sino también constitutivo de cada núcleo personal, aunque la forma de constitución aludida incluya relatividad y exija ser completada según otras, no menos esenciales y constitutivas. Hay entre los sujetos relaciones que dan lugar a cierta integración dinámica y dialéctica de los mismos; resultan de la subjetividad - concreta, distinta y múltiple - y le dan configuración a través de un devenir que en algún sentido recoge el modo de ser y los recursos de cada sujeto y los hace extensivos a los demás. La contextura de esas relaciones radica, pues, en los núcleos que integra de modo recíproco y que en mayor o menor medida configura. La persona desaparecería, si careciera de la referida contextura relacional; mas tampoco pueden concebirse relaciones interhumanas que no tengan su raíz en el dinamismo y el modo de ser de las personas <sup>290</sup>, aunque dichas relaciones determinen con su propia realidad, activa por esencia, a los sujetos de los cuales resultan y a aquellos en los cuales inciden <sup>291</sup>. Aquí se trata de una interpretación opuesta a la de quienes juzgan que la totalidad integrada por los sujetos funda de manera radical a cada uno, merced al sistema de relaciones que dan forma y constitución a dicha totalidad <sup>292</sup>. No parecen tener sentido las relaciones interhumanas, si no presuponen a los sujetos; y tampoco parecen tenerlo unos ni otras, a no ser que en los sujetos actúe la trascendencia como raíz originaria y constitutiva <sup>293</sup>.

#### Raíz absoluta y sujeto relativo de libertad.

Esta interpretación ha de reconsiderarse en un contexto que la hace discutible. El sujeto del pensar es para Kant "idea" (cierta clave de síntesis), no unidad que desde su propio núcleo funde y desarrolle la coherencia necesaria, luminosa y fecunda, constitutiva de explicación. "Mundo" y "Dios" son

a su vez ideas, no se muestran como realidades sobre las que puedan fundarse y constituirse "la realidad" ni su explicación científica. Pensar es establecer datos y relacionarlos entre sí, por aplicación de recursos mentales - "formas" de la sensibilidad y "categorías" del entendimiento - que dan al fenómeno, o sea, al hecho pensado, todas cuantas características tiene en sí mismo y dentro de su estructura relacional; pero no de modo que el sujeto domine tales recursos y los aplique por dominarlos, antes bien, los halla, se le imponen, más aún, al aplicarse le confieren la unidad subjetiva. Dicha unidad se constituye, pues, por el pensar: es a manera de síntesis en la que el pensar se recoge y ordena y se configura al constituir los fenómenos. El yo, según Kant, es el "yo pienso". No cabe sostener que se capta a sí mismo como origen del pensar; sólo se revela a su mirada interior determinado por el pensamiento, del cual es unidad referida a los fenómenos, establecida por el hecho de configurarse en ella las estructuras cognoscitivas <sup>294</sup>.

A pesar de todo, nos encontramos con la tensión entre lo relativo y lo incondicional, siempre que se trata de explicar el pensamiento u otros aspectos de la unidad subjetiva penetrados por el pensamiento, y en este sentido siempre que se trata de comprender la iniciativa desplegada por el sujeto respecto de las cosas, las estructuras humanas y la trascendencia. Las categorías, cauces que según Kant se imponen a la mente y al aplicarse constituyen los fenómenos, establecen la coherencia necesaria (rigurosa y segura) y la aptitud abierta, fecunda y perfectiva del conocimiento humano. Tales características de coherencia y desarrollo muestran relatividad, y por otra parte suponen algún recurso incondicional que las hace posibles, les da sentido y las funda. Solo tienen lugar dentro de la historia, penetradas por el devenir histórico, influidas por condiciones que nacen del hombre y de las estructuras con él relacionadas; todo lo cual significa inadecuación respecto de una coherencia absoluta, indiscutible en sus aplicaciones, plenamente explicativa

de los hechos. Pero sin duda hay cierto horizonte incondicional que permite esa presencia histórica de las categorías (o recursos que constituyen y rigen el conocimiento, sea cual sea la postura filosófica al interpretarlos): pensar supone referir los hechos, fenómenos o datos a unidades explicativas en las que lo inseguro, relativo y parcial sólo vige en función de lo totalizador y absoluto.

La mente está abierta a la comprensión cabal de los hechos y trata de conseguirla, porque en algún sentido ya se le descubre y ofrece esa comprensión: cierta luz reveladora anticipativa funda los resultados de la ciencia, hace posible, riguroso, fecundo y siempre inagotable el dinamismo del pensar, y además funda la iniciativa con que el hombre somete las estructuras y la situación al proyecto humano. Es un dato lo que se insinúa aquí, no mera hipótesis. La persona aparece como punto de unión entre lo relativo y lo incondicional; en ella se descubre de modo progresivo la acción o "función" absoluta, que explica los fenómenos por darles todo cuanto los determina y los constituye. Mas debe también afirmarse que la persona se revela cual núcleo de luz y de iniciativa respecto de los mismos fenómenos, ya que desde ella son explicados, y así, al ser explicados, lo incondicional los domina a través de ella. Sin embargo, los recursos y energías de la persona ¿se muestran de verdad suyos, o más bien la absorbe y los absorbe la "absolutes" aludida? La presencia de la persona, visible desde el propio núcleo personal, ¿en qué medida permite considerarla sujeto del pensamiento y de las decisiones?

Algo parece ya indiscutible. El hombre, que es cada persona, relacionada con otras y con el mundo, y relacionada con la trascendencia, puede en algún sentido imponerse con sus energías y recursos interiores al dinamismo de las estructuras. Pero por otra parte su poder y su existencia presuponen esa misma condición relacional, que los funda y explica. Cabe decir que la persona, según la doble vertiente básica de su constitución, es todo y es nada <sup>295</sup>,

con tal que nos apresuremos a describir su propia índole relacional como origen de constitución abierta, capaz de trascender los límites que establece la realidad, capaz de "ser todo". La trascendencia y las estructuras dan lugar a un dinamismo que no "pasa por" el hombre: constituyen al sujeto - según distintos aspectos de la subjetividad, y en grado hondamente diverso - de forma que él las asume, en cierto modo se identifica con lo que tienen de poderoso, decisivo y aun incondicional, y así cobra aptitud para imponerse en igual medida a las energías y realidades que de manera solo relativa le condicionan. Pero obsérvese el carácter tan impreciso de esa aptitud, y también lo oscuro de su origen. No se define con claridad el poder de la persona, al explicarlo por una trascendencia que ni es dinamismo condicional ni estructura de realidades y energías, y que por otra parte solo se descubre en contextos de estructuración sometidos a cauces o leyes y penetrados por lo condicional de la finitud. La interioridad subjetiva, más que difícil de comprender, resulta misteriosa, como unidad entre factores que parecen imposibles de conciliar según lo requiere el hecho de dar ellos origen a una misma constitución <sup>296</sup>. Es obligado intentar una descripción menos ambigua de este hecho.

Las cosas carecen de intimidad: la hace imposible cierta dispersión que las penetra, la cual no se evita con la mera unidad funcional impuesta desde un origen exterior, regulada según leyes físicas que expresan el orden espacio-temporal totalizador y absorbente. El sujeto, por el contrario, unifica dentro de sí la pluralidad, que le integra a nivel de fenómenos, energías y estados, y que le constituye en la propia raíz de su esencia personal; es, como sujeto, dinamismo con factores de dispersión y desarmonía, de inercia, incomunicación y opacidad, pero penetrados por un poder que consiste en aptitud y eficacia unificadoras <sup>297</sup>, el cual viene dado por cierta identificación más honda y primaria que la misma realidad subjetiva con sus impedimentos y recursos, a saber, por la relativa identificación entre esa realidad y la

trascendencia. Quedan así superadas en lo íntimo de la persona la dispersión y exterioridad que caracterizan el ente corpóreo, y en algún sentido queda también superada la finitud que encierra y domina los entes y energías del mundo <sup>298</sup>. La persona resulta ser cumbre y vértice dinámico de todo cuanto la rodea y la condiciona <sup>299</sup>; tiene en sí una presencia que desde el interior de la subjetividad se le descubre como lugar abierto de realización, más aún, como origen siempre inagotable de fuerza constitutiva y realizadora.

Advertimos, en efecto, la capacidad y suficiencia activas que en forma radical dan a las realidades concretas el estar ahí - con caracteres de hecho radical - según el modo de ser de cada una (y en cada caso dentro de un contexto de relaciones intransferible). Tal experiencia se refiere sin duda a las cosas, pero sobre todo ilumina al sujeto, mostrándole ese hecho común, y a la vez el más hondo y decisivo de cuantos afectan a la constitución singular, por el que los modos de ser sólo se delimitan e imponen, según su peculiaridad respectiva, a partir de un fundamento: inscritos en el orden primordial que los constituye y consiste en darles constitución, desde un origen que no puede sino bastarse y ser pura independencia activa. La persona, a través de su oscuridad, halla dentro de sí luz para ver en alguna medida cómo lo peculiar de los entes, fenómenos o realidades, presupone el hecho de recibir constitución. Con ello la persona ya no queda ni dispersa ni opaca: la misma luz iluminadora del hecho consiste en revelación presencial, por la que el hecho se comunica a la persona y desde ésta abre delante de ella un horizonte de recursos y sentido unitario, como trascendencia asequible, ya activa y presente en la raíz más originaria del propio sujeto y de todas las realidades que le circundan, las cuales por consiguiente le están y se le descubren subordinadas (al sujeto o persona, único dotado para asumir esa relativa identificación con la trascendencia).

Si la persona ha de ser fin, y es injusto reducirla al carácter y función

de medio <sup>300</sup>, la auténtica razón que funda tal exigencia ha sido insinuada al sugerir cómo la apertura y la adecuación del dinamismo personal a un horizonte y origen absoluto determinan al sujeto y le son esenciales. Cabe decir que los valores tienen significado y vigen merced a la misma dimensión personal de trascendencia; solo son concebibles en relación con algún núcleo de conciencia y libertad en el que radican <sup>301</sup>, si bien el hombre, capaz de realizarlos y en este sentido superior a todos ellos <sup>302</sup>, nunca agota la plenitud ideal que le proponen y ofrecen, ni llega a asumírselos con la debida libertad, y aun a menudo se frustra al rechazarlos, o bien al carecer de las condiciones que permiten reconocerlos como estimables <sup>303</sup>.

Observamos también aquí un elemento de inseguridad que impide resolver según esquemas generales la cuestión del hombre, dotado para ser todo, pero siempre en peligro de frustrar esa aptitud y así perderse como hombre <sup>304</sup>. "Ser todo" no puede significar pretensión de ser sujeto incondicional, de establecer en forma arbitraria los valores y los criterios, y dominar las distintas realidades concretas, ni por otra parte enajenación dentro de un "todo" sustancial único, o dentro de una única y total dialéctica. Ahora bien, sin duda los criterios y valores han de ser traídos por la persona al ámbito de la realidad efectiva <sup>305</sup>, y ésta a su vez se nos abre como campo de recursos que de modo progresivo podemos referir al proyecto personal; y en fin, dicho proyecto tiene sentido humano, gracias a que por la trascendencia - como luz y energía presenciales, pero siempre en su raíz ulteriores al sujeto y al contexto subjetivo, y siempre inagotables como origen de pensamiento y de libertad en la persona -, tiene dicho proyecto sentido humano gracias a que por la trascendencia cobra unidad y es único. De manera que entraña al mismo tiempo condicionalidad subjetiva, aptitud respecto del mundo ideal y en relación con la realidad concreta (más allá de las estructuras, las situaciones, los resultados, y también más allá del propio sujeto); y en el punto de par-

tida, implica afirmación de nuestra irreductible unicidad, o sea, afirmación del "yo" singular e irrepetible que funda cada proyecto humano de trascendencia <sup>306</sup>.

Pero nada de esto se dice en el ámbito de leyes inequívocas e inevitables; todo resulta inseguro y ambiguo. La persona ha de responder desde situaciones que, si obedecen a leyes racionales, nunca aparecen tal cual son en todos sus aspectos, antes bien, ocultan en mayor o menor medida su recíproca vinculación esencial, los factores del dinamismo que las constituye, su fundamento originario, su sentido humano y trascendente. El núcleo más arduo de la inseguridad y los equívocos viene dado por un elemento que la misma persona introduce: ella puede elegir a través de la complejidad oscura que invade las situaciones, porque el dinamismo personal se proyecta hacia un horizonte ulterior e inagotable. Elegir de esta forma, aunque supone recursos no dominados por las leyes del espacio y del tiempo, lleva consigo la arriesgada y aun en cierto modo imposible tarea de encauzar hacia aquel horizonte los hechos y energías espacio-temporales (a nivel físico, biológico, instintivo), sin haber penetrado con adecuación su complejidad y sus leyes. Aquí se nos insinúa la doble y a la vez única necesidad con que el sujeto debe encarnarse en el dinamismo de las situaciones y trascenderlo. Conformar los recursos de la persona, de manera progresiva y estable, según las exigencias que impone esa doble necesidad, es formarse como persona a partir de la unidad concreta donde residen y radican tales recursos; proceso que recibe el nombre de educación, el cual toma sentido con la adecuación efectiva y personal entre los hechos y situaciones y la trascendencia.

#### Apertura dialéctica y humana al "tú".

La situación es el contexto inestable y siempre irrepetible que condiciona al sujeto. Configura los factores del dinamismo personal, a través de in-



flujos y formas dialécticamente relacionados con el poder de iniciativa de la persona. Resulta según cauces preestablecidos, pero complejos y ocultos, los cuales deben ir expresándose en leyes para que de modo cada vez menos oscuro y parcial se nos revele el dinamismo del mundo corpóreo. Sin embargo, lo todo proviene de la corporeidad en las múltiples situaciones, y lo que en ellas condiciona al sujeto, no siempre resulta sólo de factores dinámicos susceptibles de expresarse en leyes y fórmulas: el poder de iniciativa se ejerce también condicionado y promovido por formas de ese mismo poder que residen en núcleos personales distintos del propio sujeto. Cabe decir que la persona siempre está acompañada por otras, si bien tal compañía ha de considerarse como interacción dialéctica, con aspectos de tensión que nunca faltan y a menudo prevalecen sobre la coincidencia unitaria, y en lo más íntimo de las decisiones cada persona debe responder por sí misma, desde su propia soledad. El encuentro humano ocurre únicamente en el cauce donde confluyen tales decisiones, penetradas, eso sí, por la afectividad y por todo cuanto se incluye en la situación, y aun en cierta medida, penetradas por cuantos recursos, factores dinámicos y elementos o rasgos de toda índole encierra la persona <sup>307</sup>. Si "educación", "existencia personal", "poder de iniciativa", "trascendencia" y otros términos afines tienen significado, se lo da una relación que entre sus contenidos recoge esta dimensión humana de encuentro personal recíproco.

Baste señalar ahora que la persona solo puede promoverse si busca más allá de ella misma la fuerza y el valor de sus aspiraciones y el origen de los recursos con que intenta realizarlas: lo que ella tiene y la constituye, le es ofrecido, y a nivel más hondo que el de la subjetividad - entendida como luz interior, poder de iniciativa, apertura a la trascendencia - vive la relación a través de la cual dicha subjetividad se funda. Así, el sujeto cobra su efectiva trascendencia al saberse y afirmarse constituido por una relación, y dar

absoluta primacía al origen de la relación que la constituye. Tal origen aparece por la conciencia y la libertad que solicitan a la persona; desde una alteridad y trascendencia advertidas como inmediatas en su mostración, al par que inabarcables en su inmediatez. Ocurre esta manifestación merced a la persona humana con la que tiene lugar el encuentro recíproco yo-tú, sin el cual no podría haber experiencia de lo que la persona "yo" descubre en sí misma como índole suya (dentro de su núcleo personal) y que por otra parte la antecede y la funda. A nivel de persona, sin ese encuentro quedaría negada, por fallarle la revelación del carácter y el acto constitutivos, y también del horizonte que suscita y promueve los recursos personales. Se exige revelación en forma de experiencia: la unidad que es poder de iniciativa y luz interior, aparece solo por coincidencia activa y luminosa del sujeto consigo desde la propia apertura relacional. No cabe tal coincidencia, sino sobre la base de la apertura y relación subjetivas, por las que el sujeto se constituye como sujeto. Mas no son las cosas ni las abstracciones lo que nos abre y nos da trascendencia personal: es la misma trascendencia personal revelada como presente cerca de nosotros, que nos ofrece su horizonte de luz y de recursos, solicita nuestra libertad, y nos muestra cómo lo decisivo y absoluto debe ser afirmado fuera del recinto individual que nos recluye. Esta afirmación más allá de los propios límites, vivida con donación y efectividad en relaciones concretas, es amor. Ella nos apoya y promueve de modo radical <sup>308</sup>; pero solo puede ser genuina, si incluye nuestra aceptación y afirmación sinceras, efectivas y profundas, cabe nosotros, de la persona que en su dimensión de trascendencia se relaciona con nuestra propia libertad.

Espíritu, raíz de existencia.

La unión recíproca de las personas como tales, así como su trascendencia, se deben al espíritu, que con la corporeidad establece y define el modo humano

de ser. La corporeidad concreta y el espíritu forman estructura común - la unidad personal -, según caracteres que traduce el dinamismo de la persona; y entre éstos, presuponen el espíritu como factor de constitución específico y originario los ya sugeridos, la recíproca unión y la trascendencia personales. Al reconocer el espíritu en la persona, pueden significarse maneras muy distintas de explicarlo y aun de concebirlo. Quizá la noción se limite en sus notas esenciales a señalar el simple "darse cuenta", la atención manifestativa que capta algún hecho o fenómeno, que lo refleja y lo tiene en sí misma representado; ya se trate de manifestación humilde (tal vez muy oscura y confusa), ya se trate de presencia subjetiva luminosa, amplia y precisa, radical, y aun en su grado supremo, constitutiva de todo <sup>309</sup>. Otras concepciones del "espíritu" llegan hasta hacer de él la identidad consciente que el "todo" guarda consigo, la coincidencia activa y luminosa de toda la realidad respecto de sí misma <sup>310</sup>. Algo parece indiscutible y capital, cuando la noción se configura a partir del sujeto, que piensa y desarrolla iniciativa, que está presente en sí por identidad con la propia luz interior, y que desde una alteridad irreductible revela iguales energías y aptitudes a través de la recíproca relación interpersonal: el espíritu humano se muestra como núcleo que en su singularidad recoge, de manera luminosa y presencial, la representación del hecho más común, originario y abarcador, el hecho de constituirse las realidades, cada una según su modo intransferible de ser, y todas merced al dinamismo primario que las funda y penetra <sup>311</sup>.

Si el "espíritu" no debe interpretarse cual forma irreal y vacía, porque sus energías y aptitudes son reales, y siéndolo impiden esa interpretación tampoco pueden justificarse ni la afirmación de un espíritu que en sí absorba y anule toda pluralidad entre núcleos espirituales subsistentes, ni la de tantos núcleos espirituales absolutos, independientes de raíz, cuantos son los distintos sujetos. El espíritu humano presupone en cada sujeto relaciones

constitutivas, cuyo término referencial son otros sujetos, a nivel de relativa constitución por dependencia mutua, y a nivel de fundamentación radical por obra de un espíritu "absoluto", incondicional en su acción y en sí mismo, que se comunica a todos y al hacerlo les da cuanto tienen y son, sin depender ni disminuirse en esa comunicación abarcadora y primaria <sup>312</sup>.

La persona ha de reconocer dentro de sí una voz que la llama con fuerza liberadora y al mismo tiempo obligatoria. La realidad personal entera coincide en cierto sentido con esa voz: el sujeto descubre que sólo puede ser libre, y afirmarse en su constitución subjetiva completa, al existir abierto y proyectado, con el proyecto y la afirmación referidos a un horizonte de luz que contiene plenitud personal, y que con validez absoluta - inagotable en su independencia - da a la misma persona y a las distintas realidades la base y raíz de la constitución, entendida ésta como dinamismo y hecho originarios.

"Existencia" (si el término recoge la amplitud y hondura que en relación con el sujeto le corresponden) significa la aludida constitución, radical y además abierta, con aptitud y exigencia ulteriores a los límites de la individualidad y nunca colmadas de manera definitiva. El ámbito de valores, energías y recursos ofrecido por la trascendencia a la persona con el hecho de la constitución personal, es ámbito de plenitud, y así excede las formas siempre relativas del proceso, por el que la persona ha de estar haciéndose sin medida <sup>313</sup>. Faltar la dimensión de trascendencia, quedar esta dimensión reducida a mero horizonte ideal - sin eficacia constitutiva más honda que el proyecto y las energías humanos -, rehusar la persona abrirse más allá de las cosas o de la propia unidad subjetiva concreta, serían otras tantas anulaciones del sujeto como tal, convertido no solamente en "cosa" (u objeto, que por su objetividad es inerte y respecto de sí mismo opaco), sino también en cosa absurda <sup>314</sup>.

Pero notemos que la apertura y proyección personales pueden concebirse de

modos divergentes, según se interprete la finitud que las condiciona y en algún sentido las causa. Así, Sartre entiende la finitud como una nada presente en el interior del individuo, el cual por ella se constituye como para-sí o conciencia; y ve en la "nada" consciente el núcleo de la subjetividad - que se define, pues, por la negación - abierta con exigencia absoluta de ser, e identificada con el proyecto de existir en plenitud. Esta constitución negativa, y en cuanto tal absurda (imposible de explicar sobre la base de la afirmación) excluye toda referencia a una alteridad que ilumine y funde el dinamismo y la trascendencia personales: que en sí cumpla ya con entera adecuación el proyecto de la persona, y lejos de coartarla, se le comunique como origen incondicional, ofreciéndole los recursos precisos para la realización del mismo proyecto. No queda lugar para forma alguna de trascendencia, sino dentro del reducto que encierra al individuo; y en ese reducto no cabe explicación ni fundamento, ni es posible en él ninguna relación con la alteridad que signifique encuentro mutuo y recíproca afirmación. El proyecto del para-sí es a la vez incondicional y absurdo, lo primero por referir la afirmación al sujeto con exclusividad rigurosa y más allá de todos los límites, y lo segundo porque la plenitud afirmada tiene su fuerza constitutiva y su base en la negación <sup>315</sup>. Para Kierkegaard esta manera de proyectarse y de existir (con afirmación absoluta de sí mismo desde la propia radical inconsistencia, y con expresa recusación de la alteridad concreta absoluta) significa perderse en la abstracción; sin que ello impida a la persona tener conciencia de una plenitud originaria, ante la cual se independiza y al hacerlo se destruye <sup>316</sup>.

"Existencia" personal es desarrollo: constitución progresiva a partir de los propios recursos, por obra de un dinamismo que nace del sujeto, y que lo define y aun en cierto modo lo funda como sujeto. Se trata de constitución ya realizada al comienzo de ese desarrollo, en el sentido de que entonces los

recursos y energías primordiales están ya constituidos. Mas al principio todo quedaba por hacer, y a lo largo del proceso permanece todo inseguro; por que el sujeto siempre es unidad inconclusa y activa, abierta y proyectada, con poder de iniciativa respecto de todo cuanto no sea su misma capacidad; hasta respecto de la negación que frustra las condiciones y presupuestos, necesarios para hacer efectivas esa apertura y proyección. Si la persona se des-  
 pliega al existir y en algún aspecto se constituye, "existencia" denota más que el simple proceso de expansión y afirmación progresiva, realizado merced al dinamismo que surge en el núcleo personal. Es obligada la pregunta sobre el porqué y el cómo de ese dinamismo; y es forzoso reconocer en la raíz dinámica primera y más honda una forma absoluta de existir - plena y adecuada, por su índole incondicional - que se comunica a la persona. A nivel más originario que el de la constitución progresiva por las energías y recursos de la persona, hay en ella un modo de ser según el cual es posible y se exige ese desarrollo, y en tal sentido, la forma personal de "existencia" debe considerarse relativa y subordinada a dicho modo de ser <sup>317</sup>. Pero más profundo todavía que el "cómo" de la constitución personal (o forma subjetiva de ser, con los caracteres de inconclusa, abierta y proyectada hacia un horizonte de plenitud sin límites), más hondo y originario que el desarrollo y que el "modo de ser" según el cual y merced al cual se produce, es el hecho de constituirse en el núcleo personal, hecho que cumple en sí el carácter de "existencia" con radicalidad mayor <sup>318</sup>. Aquí no se insinúa ya la sola realización de un proceso, ni el simple "tener lugar" la constitución subjetiva que puede y exige realizarlo, sino más bien el fundarse y surgir esa constitución, por obra de un dinamismo que se comunica al sujeto y lo funda, y que presupone en el propio origen la absoluta suficiencia de los recursos y energía comunicados, así como también la del poder que los comunica.

Nuestra atención habiendo centrándose en aspectos de la persona a través

de los cuales se muestra y se traduce el "espíritu". Forman constitución que en la raíz surge sobre base de pura y total dependencia, a nivel de hecho constitutivo primario; pero gracias a un don que establece cierta "analogía" adecuación exigencial, entre la persona y la trascendencia absoluta. El espíritu aparece en la interioridad subjetiva de modo velado, ofreciendo ocasión para interpretaciones diversas. Lo que en él resulta indiscutible es una coincidencia luminosa de la realidad consigo misma, y a la vez cierta apertura y proyección con poder de iniciativa para trascender el propio reducto unitario, todo lo cual aparece en esa luz interior y guarda identidad con ella.

#### Cuerpo y espíritu.

Cabe reconocer la forma u orden y los elementos de un núcleo personal que se defina y constituya según los solos caracteres del espíritu <sup>319</sup>. Ahora bien, si por una parte los rasgos del espíritu al revelarse muestran que en la persona hay un ámbito interior - de recursos y "existencia" - distinto de la corporeidad <sup>320</sup>, es también indiscutible que la coincidencia luminosa del sujeto consigo (la conciencia personal) revela datos y hechos oscuros, contrapuestos a aquellas notas, pero incluidos en la misma unidad y constitución del sujeto, como factores o rasgos que lo delimitan y configuran. Por estos factores la persona se refiere de modo constitutivo y esencial al espacio y al tiempo, se individualiza, recibe determinación a nivel biológico, sensitivo y de la afectividad <sup>321</sup>: actúan dentro de la persona, desde el núcleo consciente y libre, dinamismos que no reflejan con fidelidad la apertura a la trascendencia, sino que siguen las leyes del mundo físico, o cumplen la mera teleología vital, o proceden según los cauces de una realización cerrada sobre sí misma, que se traduce en aquietamiento por adhesión a lo individual de la propia plenitud, en ciertos grados ya conseguida, y buscada con más hondura como fin del proceso. Vemos aquí un "trascenderse" falto de base

y negador de sus auténticos recursos, con sujeción definitiva a condiciones impuestas por el cuerpo personal, o corporeidad subjetiva concreta, pero que sugiere unidad profunda de ese cuerpo con el espíritu. El afirmarse con intento de realización colmada y absoluta, ya supone estar abierto y tender a un horizonte que desborda los límites y condiciones impuestos por la corporeidad, y aun serles superior sin medida. Mas también, por otra parte, la apertura y proyección personales radican en la unidad interior de espíritu y cuerpo: la coincidencia luminosa consigo muestra como dimensión esencial - además de la dimensión definida por la libertad y la conciencia - una que viene dada por la negación, bajo formas contrapuestas a los recursos y energías espirituales. El espíritu humano se convierte en abstracción, en sujeto sólo ideal, sin existencia, si es interpretado fuera de su relación íntima con la corporeidad: al margen de cierta relación por la que toda la realidad concreta del espíritu funda con el cuerpo (término real correlativo) la unidad única de la persona, se incluye en ella y le está referida con carácter y función de elemento, queda condicionada según factores negativos, y a la vez asume y domina tales factores, por ser capaz de conseguir que la dimensión de trascendencia los penetre y los determine <sup>322</sup>.

En la persona hay limitaciones de índole diversa: todas son aspectos reales - no formas de una "nada" absoluta - que traducen lo negativo de la relación entre el espíritu y el cuerpo, y hacen efectiva la pertenencia de la misma persona al mundo; pero no significan negación infranqueable y última, sino más bien afinidad (exigencia de comunicación) entre el núcleo subjetivo y la trascendencia, y ofrecen al sujeto recursos para cumplir dicha afinidad; ya que tienen la base y raíz en él, consciente y dotado con poder de iniciativa, y son determinaciones suyas, en las cuales el propio dinamismo del sujeto se configura y se despliega y es realización de existencia personal. <sup>323</sup>



Entre las personas, el habla.

El modo humano de ser incluye caracteres que la razón apenas logra conciliar: la unidad entre el espíritu y el cuerpo debe tomarse cual hecho irreductible, más que como cuestión abierta al análisis de sus elementos, y susceptible de resolverse por explicación de los términos reales - cuerpo y espíritu - unidos en la persona <sup>324</sup>. Aspecto revelador de esta síntesis personal, en lo que ella tiene de irreductible, es el lenguaje. Lo constituyen en la vertiente corpórea sonidos o rasgos, unos y otros tan faltos de sentido como para los valles el eco, y tan oscuros como la unidad interior de la piedra para la piedra misma. Lo constituyen también factores de índole espiritual, que dan a los sonidos y rasgos (y a determinados "gestos", con que los sonidos cobran nueva aptitud o llegan a hacerse innecesarios) el "sentido" <sup>325</sup>, o sea, les dan el contener y a la vez mostrar la presencia luminosa de los hechos, que los asume en el hecho de la mostración dentro de un contexto relacional explicativo - dentro de un contexto relacional cuyos miembros o partes aparecen gracias a su vinculación recíproca -, todo sobre la base de una doble y esencial referencia: a la alteridad mantenida por los hechos en esa su mostración presencial, y al sujeto, origen de la misma mostración por la apertura subjetiva a la trascendencia. Los factores espirituales aludidos requieren dicha apertura y resultan de ella: por la trascendencia como horizonte personal, puede la persona hacer que sonidos, gestos y rasgos adquieran carácter de signo y sean, según ese carácter, el aparecer de hechos ulteriores (distintos con alteridad que los excluye del aparecer) y presentes por mostrarse (expresando su modo de ser a través de tales signos).

La dimensión espiritual del lenguaje es, por tanto, ineludible para darle constitución; y más aún, si cabe, es ineludible en las formas vivas y concretas que reviste el habla. Pero también la vertiente espacio-temporal o corpó-

rea cumple en todo lenguaje función constitutiva; sólo se expresa aquello que en el signo coincide con cierta forma determinada y sensible de ser, y aparece en la correspondiente mostración espacio-temporal, definida según esa forma de ser. Los dos aspectos o dimensiones apuntados remiten a la dualidad manifiesta, al par que dominada por la unión, entre el cuerpo y el espíritu en la persona. La unión íntima de esas dos realidades en el sujeto le constituye como sujeto humano, unidad en estructura - de los dos elementos -, y lleva consigo la misma constitución estructural en el habla: síntesis por la que exterioriza la persona los aspectos espiritual y sensible de la propia apertura a los hechos, mientras se produce representación de ellos en la misma persona; y a nivel más profundo, síntesis a través de la cual las personas, en su dualidad constitutiva, se encuentran, existen en común, y así dan cabida al interlocutor dentro del reducto personal, asumiéndole con afirmación de su alteridad irreductible, y con pertenencia mutua de los recursos y necesidades: en los ámbitos o niveles de la mostración, del dinamismo que funda y desarrolla a cada sujeto, y de la trascendencia, que da al propio dinamismo la aptitud para conseguir adecuación relativa y eficaz entre "existir" y "ser todo".

En contra de esta interpretación, que ve en el habla aspectos de cuerpo y de espíritu, y concede prioridad al espíritu como origen del aparecer de fenómenos y hechos en el habla, puede quizá aducirse la huella, constitutiva de toda significación verbal, aun de la que es interior al pensamiento oculto, considerado como un "decirse" del sujeto. La raíz de los términos y estructuras significativos (su origen más hondo) incluye en todos los casos un "espacio" con cierta determinación física - requiere un ámbito configurado y corpóreo - por el cual, en identidad con el mismo, surge la representación, como un "dar cabida" a lo representado con ajuste entre el "espacio" receptor y los caracteres de lo recibido. Ocurre, pues, cierta determinación pasiva y ma

terial, se produce una "huella", y el hecho de significar puede tal vez consistir en esa configuración que según el espacio y el tiempo cobran los rasgos o notas representados: por ella se imponen, con un "estar ahí" que excluye las formas indefinidas y la ausencia. No se trata de tomar los términos "configuración", "espacio", u otros afines, cual si se refirieran a cosas; solo se trata de que la significación deja de ser pura vaguedad y pura ausencia de rasgos o notas, al surgir en el espacio y el tiempo. ¿No parece que esta vinculación espacio-temporal constituye de raíz el poder significativo del habla? <sup>326</sup>

Ahora bien, hay en el sujeto, idéntica a su misma constitución esencial, aptitud para superarse, por despliegue del propio dinamismo que define la subjetividad y la constituye. El sujeto consiste en exigencia de superación, y es en sí capacidad activa, dinámica, de trascender las cosas, los hechos y situaciones, y de subordinarlos con eficacia a un proyecto de trascendencia sin límites. Si hablar es estar a nivel de las cosas por vinculación subjetiva a la corporeidad, y aunque ello incluya, como la incluye en efecto, determinación profunda por parte de las condiciones afectivas, lo subjetivo y humano de esa vinculación la penetra de luz, le da apertura y universalidad, la hace ser cauce revelador de hechos y estructuras explicativas, le permite realizar al hombre según aspectos ineludibles del desarrollo y superación en que por esencia debe consistir la vida humana <sup>327</sup>. Convertir el lenguaje en formas dinámicas inertes o preestablecidas, y así despojarlo del poder de iniciativa con que el hombre se proyecta y se constituye, es suprimirlo como lenguaje <sup>328</sup>. El rostro y el cuerpo que expresan la significación a través de sonidos, gestos y rasgos, y a nivel normativo las formas que establecen o regulan tal expresión, dan cabida a una presencia que los abre según cierta dimensión de predominio sobre lo fáctico, o sea, sobre las condiciones y los recursos objetivos: los abre según la irreductible dimensión personal de trascendencia <sup>329</sup>.

Afirmación desde la "libido".

La apertura de la persona y de su lenguaje, definida por la aptitud para trascender lo fáctico de las situaciones, y aun para superar todo límite concreto, es en los efectos y manifestaciones relativa, ambivalente y en ningún caso segura. Si el dinamismo personal es unitario según la dimensión de transcendencia, la corporeidad, y las limitaciones que ella funda a nivel de los hechos afectivos, llevan consigo tensiones en el interior del psiquismo humano; y el propio poder de iniciativa a que da lugar aquella apertura, se despliega condicionado por dichas tensiones, en tal medida, que si las excluyera carecería de realidad. La persona aparece, pues, dividida según factores o núcleos dinámicos diversos y aun antagónicos; éstos se relacionan e interfieren de modo que deben ser considerados como aspectos de un único dinamismo, pero obligan a reconocer dispersión y por ende inseguridad en el dinamismo y en el sujeto, que dándole curso se constituye como sujeto<sup>330</sup>; si bien cierta anticipación de un más intensivo inagotable, ulterior a todos los límites y comunicado cual raíz de existencia, permite superar las formas mecánicas o inseguras del proceso. Por otra parte, el dinamismo de la persona adquiere unidad al refluir hacia un ámbito inconsciente en el cual las tensiones vuelven a su forma arcaica, de energía confusa, indiferenciada, pero no menos poderosa. A partir de ese estado inconsciente, el psiquismo invade y encauza las tensiones: hace subordinen la fuerza de su negación recíproca al despliegue y progresiva afirmación de la unidad que es el mismo sujeto, impulsa los factores contrapuestos hacia síntesis ulteriores (más allá de la autodestrucción); asume los recursos dinámicos del antagonismo para promover y afianzar a la persona dispersa, que es unitaria por su constitución en sentido ontológico, y pugna por serlo cada vez con mayor efectividad, y que también es unitaria por afincarse en niveles de energía previa a las tensiones<sup>331</sup>.

La "psicología profunda" y el psicoanálisis hacen coincidir el concepto de libido con el de energía primordial, por la que el psiquismo del sujeto - o sea, la totalidad concreta de fenómenos que en la persona y respecto de ella cumplen las notas de inmanencia y teleología - se realiza de manera dinámica, se despliega y consigue nueva amplitud gratificadora, y así logra colmarse (en mayor o menor medida) por conformidad, aquietadora y consciente, del propio dinamismo con la plenitud y realización buscadas. Este carácter de la "libido" como fuerza gratificadora que expande, realiza y colma al sujeto <sup>332</sup>, se muestra ya allí donde la satisfacción - descrita a su vez, en términos de conformidad aquietadora y consciente - incluye factores constitutivos biológicos, si vige en ella cierta dimensión humana irreductible: dicho carácter estriba siempre en la apertura y tensión, afirmativas del tú y del propio sujeto unidos en encuentro personal, por las que se reconoce y promueve en círculos de progresiva amplitud a las personas, a partir de relaciones personales mutuas, y por las que se da a las estructuras realidad humanizadora a través del encuentro y colaboración humanos (en los ámbitos económico, político, científico, ideológico) <sup>333</sup>.

La "libido" como sexualidad ha de ser energía dialéctica, si es fuerza gratificadora que expande, realiza y colma al sujeto: por afincarse en estratos biológicos del psiquismo personal, lleva consigo ruptura, representa negación - más o menos profunda y no definitiva - de la cultura como sistema de principios y ordenación práctica, y da curso a la afirmación correlativa del inconsciente. En igual medida produce la inseguridad y el germen de la angustia, frutos del desamparo subjetivo cuando prevalece el inconsciente en la vida humana <sup>334</sup>. Mas con decir que la angustia nace de esa negación, solo se sugiere una de sus raíces; otra consiste en la negación contraria, de experiencias o fenómenos psíquicos rechazados por el sujeto como opuestos a las normas, los cuales pasan al inconsciente y se constituyen allí en hechos dinámicos,

enfrentados de modo oculto pero no menos eficaz al dinamismo consciente. Tales hechos dificultan o impiden al sujeto la seguridad interior, y con ello nace la angustia, al no percibirse base ni recursos para la afirmación de la propia realidad subjetiva, al sentirse el sujeto incapaz de superar su inadecuación y vencido por aquello que le destruye <sup>335</sup>. Es preciso que la sexualidad en su fase de negación sea trascendida hacia formas abiertas al horizonte personal, afirmativas de la subjetividad concreta que reside en el tú y funda la vinculación recíproca del nosotros, afirmativas de un yo que es sujeto por existir en apertura y tensión, con su centro de gravedad en la trascendencia; pero también es preciso recoger en la superación subjetiva todos los elementos del dinamismo y constitución humanos; la persona ha de trascenderse como unidad completa y armónica, no cual parte que excluye su complemento o que corta de sí alguna relación esencial. La armonía de la persona ha de ser dinámica y traducirse en superación; no debe consistir en el inmóvil equilibrio de factores que se contrarrestan y anulan; ha de dar vigencia a los diversos estratos y formas de energía personal, haciéndolos confluir en un desarrollo común, efectivo y siempre renovado. Los elementos de placer biológico, ya aludidos, tienen que integrarse en el proceso, lo cual por una parte exige en ellos dimensión humana (aun sin atender al contrasentido que se incluye en la noción de placer solamente biológico), y por otra parte los sitúa a nivel de hechos ineludibles, si bien la realidad que les atañe se cumple en mayor o menor medida por "sublimación", o sea, adoptando formas que definen la transcendencia del psiquismo humano <sup>336</sup>.

La inercia psíquica del orden o sistema, falto de energía para trascender, se según exigen las aptitudes humanas, en ocasiones resulta de la "represión" impuesta a determinados hechos o factores psíquicos, y de la fuerza paralizadora con que reaccionan los núcleos dinámicos del inconsciente. En otros casos ocurre ese estado de inercia por equilibrio que sólo implica tensiones

débiles o casi nulas: trátase de una situación en la que el sujeto dispone de respuesta para sí mismo, satisfactoria aunque no menos superficial, a través de la recíproca adaptación entre el entorno y las exigencias subjetivas, al margen del esfuerzo. Dicha adaptación es falaz; existencia personal supone dialéctica, tan honda como la tensión entre la radical finitud que envuelve y penetra a la persona y la trascendencia que se le comunica. Ser persona supone estar constituido sobre la base de una relación cuyo término se revela absoluto, y al comunicarse exige de la persona superación sin límites, realizable por la apertura personal y por el consiguiente poder de iniciativa. Saber-se en tal coyuntura puede significar sentirse dominado por cierta angustia de índole esencial<sup>337</sup> y ambivalente, que se traduce en efectiva superación, o lleva a la afirmación de lo relativo como horizonte último de la vida humana; pero ya la inicial experiencia, todavía velada y oscura, de esa relación - cual se descubre y se vive en lo secreto de la persona, a nivel más profundo que el de las reflexiones y de la actitud relativista - impide reposar en la progresiva satisfacción personal de las apetencias, procurada por el entorno, según la mera dimensión espacio-temporal del sujeto y según los aspectos cualitativos que la misma incluye; en otra dimensión humana hay tensión que impulsa a superar esas formas inadecuadas de realización subjetiva; la hay también si la persona rehúsa trascenderse, pues lo rechazado permanece y actúa dentro del psiquismo.

La represión nunca proviene solo del individuo; su origen ha de buscarse en relaciones con personas y con estructuras, además de reconocerse en el sujeto individual. Ese carácter complejo y difuso del origen obliga a preguntar en qué medida la sociedad absorbe y en qué sentido tal vez anula a las personas, y cómo desde ellas ha de ser cambiada por un orden que las afirme y promueva. La valoración de los actos y actitudes subjetivos a la luz de la conciencia personal, que en algún aspecto los funda, ya aparece condicionada por

una severidad abusiva impuesta desde las estructuras, en beneficio del propio sistema que ellas determinan. La sociedad impone los productos como medio para hacer más efectivas la producción y las ulteriores ventas, no para servir a las personas. Aun los privilegiados deben aceptar ese imperativo, que pesa sobre los hombres de la civilización técnica actual y exige servidumbre en todos los aspectos de la vida humana. Para servir al sistema y darle expansión, hay que consumir productos, adoptar formas injustas de política, cultivar la ciencia según criterios y cauces preestablecidos; más aún, evadirse y gozar tal como lo prescribe la propaganda, abstenerse de crítica y de reflexión profundas y pensar de manera que la misma dialéctica intelectual contribuya a la afirmación y pujanza de las estructuras, promovidas también a través de ciertos cambios a primera vista radicales <sup>333</sup>.

En la conciencia los criterios de valoración rigen porque el sujeto los hace suyos; mas él no los constituye de raíz sobre la base de un reducto subjetivo cerrado y suficiente, sino que recibe la aptitud para fundarlos. Esta se le comunica a nivel ontológico, pero tan solo llega a aplicarse dentro de un contexto de relaciones humanas recíprocas, por dialéctica personal entre influjos de personas y estructuras y el dinamismo del propio sujeto. Resultan así criterios dictados en mayor o menor medida por factores ajenos a la apertura, a la luz y el poder de iniciativa con que la persona ha de promoverse: por factores de una negación orientada a producir la muerte de los recursos personales superiores. La visión psicoanalítica de la "muerte" que tales factores tienden a provocar, incluye la hipótesis de un instinto primario - cierta gravitación inevitable y profunda del psiquismo - que busca la quietud extrema, sin obstáculos ni tensiones, y con ella la anulación de toda vida y realidad en el sujeto. La aludida conciencia moral cumple, según esta interpretación, un cometido que en gran parte es inhumano y abusivo, por obedecer con excesiva sumisión al "instinto de muerte" y posponer o más bien rechazar el



desarrollo y la vida personales. Si es destructor e inhumano dar curso sin frenos a la "libido", y las relaciones entre personas (dentro de grupos humanos) requieren la función reguladora de la conciencia, como "superego" o ley interiorizada, quienes han de promoverse en definitiva son las personas, a través de estructuras, leyes y relaciones recíprocas; solo tiene sentido la represión, si afirma a las personas con efectividad <sup>339</sup>. Ahora bien, ser persona supone esencialmente más que vivir en función del placer o dentro del reducto individual; es trascenderse y vivir en recíproca afirmación y encuentro humanos.

#### Hombre y estructuras: la historia.

La constitución dinámica del sujeto se traduce en historia, devenir que cobra y despliega realidad a través de estructuras, por dialéctica de relaciones estructurales, comprendida a su vez en la dialéctica radical de persona y trascendencia. La historia abre una dimensión que es temporalidad, mas no cual proceso vacío, sino como sucesión de todo lo humano, del antes al después; el proceso da cabida y cauce común a los elementos dinámicos incluidos en las personas y las estructuras, y recoge las condiciones del dinamismo. Se configura y se realiza la historia como resultante debida a la dialéctica de factores múltiples, complejos por la complejidad que domina sus relaciones originarias: factores inconscientes, o vistos en identidad con su propia luz reveladora; inertes, o constituidos por el poder de iniciativa personal; buscadores de la mera satisfacción subjetiva, o llevados a promover la apertura y comunicación y la plenitud, centrándolas en la ulterior e inagotable trascendencia; vertidos hacia la transformación directa de realidades, o bien hacia la construcción de sistemas u órdenes que iluminen y funden esa transformación. Parece justo referir a una doble vertiente los factores aquí apuntados: hay aspectos que se definen por la pertenencia a totalidades relativas, en

las que de suyo se encierran, reclusos dentro de una relatividad que penetra la constitución del sujeto, las formas dinámicas y el curso del dinamismo; otros, por el contrario, significan la dimensión personal de trascendencia, según ellos es como tiene lugar la apertura y proyección del sujeto más allá de todo lo relativo. Los cauces del devenir histórico relacionan dentro de la propia corriente esos variados aspectos y factores, pero sin que los reduzcan a unidad, ni siquiera permitan explicarlos a la luz de unos mismos criterios <sup>340</sup>: la historia discurre y se realiza no cual resultante común de un mismo sistema vectorial, sino por interacción a distintos niveles, en el interior de sistemas dinámicos que se condicionan e influyen entre sí sin perder ninguno la autonomía frente a los demás <sup>341</sup>.

Tal vez proceda admitir tres ámbitos de explicación, cada uno con su metodología y su orden sistemático, y ver reflejarse en ellos la historia. Tendríamos por una parte la interpretación del deseo, según su despliegue y sus resultados: como dinamismo que busca y en mayor o menor medida logra la posesión de bienes y el dominio sobre recursos para producirlos (o para ponerlos al alcance del sujeto o del grupo). En otro terreno vendría a situarse la fenomenología de hechos que revelan y definen al espíritu humano: la descripción directa, fiel y rigurosa, que los recoge tal cual aparecen, según su índole peculiar y su orden explicativo. Por último, tendríamos el campo de la significación a través del lenguaje, y en general a través de formas que más allá de ellas mismas descubren al espíritu humano la realidad, o le disponen para descubrirla con progresiva adecuación. Sería éste un ámbito de luz proyectada sobre los hechos, referida a la trascendencia como origen de explicación y como presencia que de modo radical los constituye. La pregunta clave es: ¿qué relaciones explicativas vigen entre los tres campos? <sup>342</sup> Buscar respuesta por reducción del espíritu y de la significación al ámbito instintivo, del deseo, definido por estructuras del incons\_

ciente, es negar la historia <sup>343</sup>, ya que el devenir histórico incluye todos los aspectos esenciales del psiquismo y resulta por interacción de todos ellos, en dialéctica, a su vez, con el mundo corpóreo y la trascendencia personal. La historia no puede concebirse desprovista de cierto carácter o determinación debidos a las decisiones humanas, las cuales aceptan o rehúsan la regulación impuesta por estructuras, como proyecto común (abarcador, e impersonal en mayor o menor medida) susceptible de ser aplicado o de ser excluido por tales decisiones, y con ello de ser o no ser cauce normativo para las relaciones recíprocas entre las personas, entre éstas y los grupos, y entre los grupos en su totalidad "suficiente", es decir, en una totalidad capaz de establecer las condiciones para la ayuda interhumana que las personas requieren <sup>344</sup>. La componente política de la historia, aquí insinuada, supone según esto intervención del espíritu, mientras por otra parte se constituye como dialéctica del deseo, y en un plano más profundo que el deseo y el espíritu individuales o colectivos, supone trascendencia personal. También el habla relaciona dentro de sí - en nudos que son los distintos vocablos - el carácter irrepetible de cada significación, lo sistemático y abstracto de las estructuras, y la aptitud para significar que penetra los hechos lingüísticos, nacida con la apertura de la persona a la trascendencia <sup>345</sup>. Pero ¿cómo reducir a unidad el devenir histórico, interpretarlo de modo coherente y justo, sin falsear ninguno de sus factores ni aspectos?

Cabe entender el habla como reveladora de una presencia que ilumina y constituye las diversas formas de esa complejidad en devenir; que permite explicar las estructuras de la totalidad histórica, según el dinamismo peculiar de cada una y según las relaciones que vigen entre ellas. El habla formula y expresa las preguntas, los principios, los planteamientos, las explicaciones sistemáticas, y el dinamismo ulterior de la búsqueda, a todos los niveles y en todos los ámbitos del devenir histórico. Mas no cual si obtuviera de sí

misma, como origen absoluto, los recursos y condiciones para iluminar los hechos y hacer significativa la historia, antes bien, hay en el habla manifestación y virtud explicativa - según los múltiples aspectos que reviste la significación - gracias al hecho radical de recibirse en los entes (en cada una de las realidades, que por serlo se contraponen e imponen desde su alteridad a las estructuras y hechos del pensar y el decir) la constitución: se recibe ésta, y con ella los entes reciben el mostrarse, en sus variadas y complejas implicaciones, y así resulta posible en las estructuras del lenguaje el decir aquello que desde la realidad aparece, el decirlo con rigor, amplitud, hondura y coherencia progresivos. Una presencia radical hace que las realidades cobren constitución, al hacerlas de raíz presentes según el modo peculiar de cada una; si llamamos "ser" a la - siempre inasible y oculta - presencia radical constitutiva, que de raíz da presencia a los entes o realidades <sup>346</sup>, admitiremos en el habla iluminación por la luz del ser: iluminación idéntica a la verdad, entendida como un revelarse los entes a partir de la constitución, desde el hecho que consiste en recibirla con dependencia total y originaria.

Ha de reconocerse en la constitución y presencia relativas, surgidas en núcleos o sistemas de realidad que se distinguen y contraponen (delimitadas en los entes, a nivel singular o de estructura) cierta vinculación a través de la cual las funda un dinamismo, "ser" o como se quiera llamarlo, libre de relatividad en la propia fuente. El doble hecho o carácter, incondicional y relativo, marca una diferenciación extrema, al par que exige referencia "absoluta" - inseparable del ente y honda y exhaustiva, idéntica a la misma constitución - de los entes al ser. Los dos extremos se relacionan del modo más íntimo, pues en el uno toda la realidad es constituida por don y presencia del otro, y a la vez entre ellos hay la distinción irreductible que contrapone el puro recibir y el puro dar. En el habla tiene cabida la significación

de los entes, porque el hecho de fundar y constituir, a través de relaciones recíprocas y dentro de formas estructurales, aparece, es susceptible de mostrarse en signos, y su revelación está penetrada por un dinamismo que de un lado la proyecta hacia nuevas y más perfectas etapas de rigor, amplitud y coherencia, y por otra parte exige trascender la relatividad en busca de explicaciones cada vez más esclarecedoras y radicales. Si el habla significa, lo puede gracias a que en ella mora (se refleja y se ilumina) la donación de presencia que constituye de raíz las realidades <sup>347</sup>. La persona debe escuchar una voz en la cual esa donación se expresa; así el habla, lejos de ser mera construcción subjetiva, y lejos también de cifrarse en el solo dinamismo y orden estructurales, se comunica a las estructuras lingüísticas y al sujeto desde una revelación primaria que el sujeto descubre y las estructuras hacen inteligible; todo merced a la misma revelación, mostradora de los hechos - entes o realidades - por la presencia que se les da y al dárseles los constituye <sup>348</sup>.

Adoptar esta interpretación del lenguaje y de la historia significa afirmarlos, según su orden dialéctico y sus elementos o factores, como despliegue de una presencia radical constitutiva, que los funda y los ilumina al fundarlos, en la cual estriba todo cuanto son y todo cuanto los manifiesta. Dicha presencia se juzga, pues, explicativa del devenir histórico, más honda que el mismo, reveladora de una diferencia total e irreductible entre ella y las realidades que ella ilumina y constituye. ¿Es justo interpretar así la historia, referirla a una alteridad que de raíz y por entero funda y hace efectiva la presencia de los dinamisismos y entes históricos? Podría pensarse que esa alteridad, presupuesta por el devenir de los entes o realidades, por su constitución estructural y múltiple y su conocimiento (sin otros rasgos ni precisiones que la definan), no sea lo más abarcador y profundo: tal vez se incluye en la historia, le está referida como uno de sus aspectos o dimensiones,

queda circunscrita por la no-presencia, por un ámbito de no-ser y sinsentido, más allá de la presencia debida a la propia condición o índole presencial, iluminadora y constitutiva <sup>349</sup>. Según esto, sería forzoso negar la diferencia absoluta que parecía mostrarse entre los dinamismos y entes o realidades constituidos y la presencia que se les da y al dárseles los constituye: entre el don como presencia dada, y el origen del don, como inagotable presencia dada. La finitud sería, pues, lo primero y lo último; finitud radical y definitiva de todo, finitud, expresamente, en aquello que la persona conoce, tiene y es en sí misma y fuera del núcleo personal <sup>350</sup>. Pero la hipótesis resulta parcial y equívoca desde su propio planteamiento. Por "historia" aquí se entiende un devenir esencial que el sujeto descubre y en alguna medida causa, dentro de las estructuras, en relaciones dialécticas entre el mundo natural - de los hechos determinados por leyes cósmicas - y el complejo dinamismo de los recursos y energías humanos; dentro de toda realidad corpórea abierta, desde su condición espacio-temporal, a las decisiones y al conocimiento subjetivos; en fin, dentro de la unidad subjetiva concreta, así como también en todo su contexto relacional. Es cierto que la historia, concebida según acaba de sugerirse, discurre dialécticamente por los cauces de una radical finitud; mas no de manera que los dinamismos y entes históricos estén ahí cual si fueran producto de la pura ausencia, ni cual si fueran relatividad sin apoyo, sin término referencial explicativo y capaz de darles constitución desde una presencia más honda que los hechos condicionados, más segura. Lo relativo se revela y vige donde está presente la finitud como dimensión real constitutiva de los entes. Toda relatividad presupone el hecho de recibirse en lo que es real la constitución y el fundamento; presupone el hecho de ser constituido y ser fundado lo que ella afecta y hace relativo. Si los entes y su historia tan solo son lo que reciben, no pueden interpretarse en último término cual conjunto relativo de hechos o datos reclusos en la finitud, sin referencia ulterior;

aquí el "dato" supone más que un mero "mostrarse y ocurrir", revela que es don, y no cobra sentido radical, sino porque se lo otorga desde la no-relatividad un dador de presencia <sup>351</sup>.

Recibir existencia personal.

A la persona le está abierto, desde la no-relatividad, un horizonte de luz explicativa ulterior a cualesquiera datos ya adquiridos. Ella alcanza por la amplitud y hondura de su dinamismo personal dicho horizonte de luz. Descubre en las realidades el hecho de ser constituidas, con lo cual trasciende en la propia subjetividad lo múltiple y relativo de los entes; de modo impreciso, pero no menos real, se muestra y se comunica a la persona cierta alteridad última, que por dar a los entes todo cuanto tienen y son, los explica (según la relación primaria de todos ellos con esa misma alteridad, y según relaciones esenciales recíprocas, entre unos y otros), se les contrapone, los supera sin medida, y es en cada uno raíz presencial de la unidad concreta, de toda la singularidad que los delimita y constituye. El dinamismo personal se despliega a partir de un núcleo dotado por sí mismo de "consistencia", definido por fundar su propia constitución, singular e irreductible; pero nada de ello se cumple, sino por la radical comunicación de existencia a la persona - que es ese núcleo de poder activo, capaz de darse constitución - desde una alteridad presente, y a la vez ulterior a todos los límites y condiciones impuestos por la relatividad. A nivel de "persona", hay sin duda autoconstitución: dialéctica debida a la interrelación unitaria, trascendente y única de sus factores, e idéntica al hecho de la constitución irreductible y singular, en el que radica la persona <sup>352</sup>. Ahora bien, es claro que la coincidencia de la persona consigo incluye, junto con ese dinamismo, factores de negación y de pasividad; y aun es forzoso reconocer que tales factores afectan al origen esencial de esa misma "autoconstitución" dialéctica; hay finitud y por ende relatividad

en todos los aspectos del dinamismo y la constitución personales. Conviene insistir en la tesis de que el "darse constitución" presupone, en el caso del sujeto, recibir todo lo preciso para dársela: ser "don", aun en aquello que significa fundarse y poseerse.

"Existencia" personal es, por tanto, un constituirse, poder activo originario respecto de la constitución, e inconfundible con el "modo de ser" que en ésta se descubre; pero por otra parte, es poder activo que resulta de un "comunicarse" y un "estar presente" ulteriores a toda finitud, inmunes de relatividad. Conviene explicitar también la continuidad íntima que une el "darse constitución" y el ejercer libertad (o desplegar iniciativa). Lo segundo, con la transparencia personal o conciencia que implica, debe interpretarse como realización efectiva a nivel humano - por aquella comunicación y presencia - del "constituirse"; es "existencia" que encarna y actúa, que se configura y despliega, todo lo cual significa modo concreto y personal de existir (de ser), y si bien es "otro", diverso del dinamismo de constitución o poder activo y dinámico de constituirse - ya que es "modo", y no propiamente el "constituirse" de ese modo -, traduce dicho poder y guarda con él indisoluble unidad, al par que lo delimita. Aquí importa señalar, con el posible rigor y hondura, los rasgos que reviste esa forma de ser, o "modo" de existencia humana: cómo se muestra y es, en su núcleo de esencia real y efectiva, la constitución personal

#### Modo humano de existir.

Vemos en la persona apertura a una totalidad sin fronteras, que ella descubre según cierto carácter originario común, por el hecho de estar todo "presente", de constituirse todo merced a una presencia radical; y a la que ella además tiende en sus aspiraciones, por exigirle su afectividad y su volición desde lo más íntimo del propio sujeto. Es claro que esta "apertura" no consiste en adecuación entre la persona y la infinitud numérica, a nivel de equipa-



ración (imposible) entre la unidad concreta de un elemento sumado y la suma de todos los elementos. Hay, por el contrario, relativa adecuación entre la persona y cierto dinamismo que se define por su "intensidad" y su presencia y eficacia constitutivas, el cual funda y abarca los entes, al darles una raíz de incondicionalidad ofrecida a cada uno y a todos <sup>353</sup>, pero solo revela da al sujeto. Por esta radical comunicación la persona tiene y descubre en sí - de manera relativa - toda la realidad, y es, en algún sentido y por dependencia, todo <sup>354</sup>. Captar en sí mismo la presencia radical en que estriban todos los hechos (realidades y fenómenos) es advertir en ellos una relatividad a través de la cual se constituyen: a través de la cual reciben desde lo no-relativo la presencia - reveladora, profunda y fontal - de todo cuanto tienen y son. Es además trascenderlos por la volición y afectividad: éstas gravitan hacia lo no-relativo que el conocimiento descubre.

Sin duda hay oscuridad en el aparecer y el definirse de las experiencias aquí apuntadas; mas no oscuridad completa, ya que las ilumina y les da sentido un punto de referencia seguro, incondicional e ineludible para la persona, un horizonte supuesto y requerido por el pensar, un "centro de gravedad" que determina la interacción de los factores psíquicos y establece el curso dialéctico resultante. Sin volver ahora sobre el tema, ya antes sugerido, que estudia la alteridad existente y libre y el horizonte ideal (sólo ideal y subjetivo) como interpretaciones opuestas y posibles de la trascendencia, se impone recordar que el psiquismo de la persona gravita hacia lo incondicional y absoluto; que no puede colmarse, como interioridad subjetiva concreta, ni aun hallar respuesta a nivel cognoscitivo, si se recluye dentro de la sola relatividad. El psiquismo de la persona se diferencia por su aptitud y adecuación esenciales, y por la no menos esencial exigencia, de cualquier dinamismo que las leyes de índole espacio-temporal expresen y formulen, cuyos aspectos cualitativos queden en su raíz y esencia determinados según dichas leyes. En la per

sona los cauces del espacio y el tiempo condicionan el psiquismo, pero no lo determinan y abarcan - no pueden "encauzarlo" - de manera definitiva: la transcendencia personal los desborda, ya que "ser todo" por ver una luz iluminada de todos los hechos, por ver una clave explicativa incondicional, y "ser todo" por gravitación profunda de la propia vida (aspectos, ambos, esenciales en la constitución íntima de la persona), ser así todo por superar los modos parciales y relativos de ser, es forma de existencia que revela y presupone constitución espiritual, irreductible, y aun en sí misma contraria a las leyes del mundo corpóreo <sup>355</sup>.

La persona descubre el espíritu en el propio dinamismo y constitución personales. Pero por otra parte es claro que también el cuerpo la constituye: el "cuerpo" definido por hechos espacio-temporales cualitativos (que confieren a la persona un modo peculiar de existencia), todos los cuales desarrollan alguna función dialéctica referida a la misma persona, le son immanentes y le están subordinados con regulación finalista, al par que significan en todos los casos, dentro de ella, pasividad y esencial limitación <sup>356</sup>. Ya hubo ocasión de examinar cómo la pertenencia subjetiva al "mundo" - o sea, a un orden espacio-temporal cualitativo que nos abarca y a la vez se incluye en la constitución del sujeto - influye en los procesos del psiquismo humano, los condiciona de raíz, y en particular señala de manera muy efectiva y patente el curso de nuestra afectividad. En ello se nos reveló con especial evidencia una dimensión interhumana impuesta a las decisiones y al poder de iniciativa. Ahora debíamos preguntar, en un plano más profundo que el de los procesos, qué relaciones recíprocas hay entre el cuerpo y el espíritu en la persona, constituida por entrambos. Si algo parece seguro respecto de esta cuestión, es que el espíritu y el cuerpo constituyen verdadera unidad, y ninguno de los dos elementos o partes constitutivas es "la persona"; pero también que la persona por su alma (por su espíritu) trasciende las limitaciones del propio cuerpo y del

orden espacio-temporal, y condicionada por ellas, cumple funciones debidas a una "forma de ser" irreductiblemente superior, inalcanzable en las formas de ser y en las leyes del mundo corpóreo.

Las dos afirmaciones se completan entre sí, aunque no de modo fácil y manifiesto; traducen una doble forma de existencia dentro de la misma unidad, atribuyen a un único sujeto dos dinamismos tan diversos como las respectivas notas de "trascendencia personal" y "determinismo cósmico". La unidad es dato seguro y básico de experiencia, allí donde se iluminan los datos e inferencias lógicas, y toda síntesis conceptual o interpretación: lo que conoce el sujeto, lo descubre en la propia unidad indisoluble de cuerpo y espíritu; es imposible el conocimiento conceptual fuera del núcleo donde se capta y se ilumina dicha unidad concreta. Si el sujeto con su mirada interior se ve unitario de raíz - en la raíz del conocimiento personal - y cualquier negación o duda al respecto presuponen un dato que las invalida, los dos dinamismos citados resultan de la misma constitución, que por una sola (común y unitaria) forma constitutiva los funda, les da curso y los determina, aunque no bajo condiciones idénticas, ni con aplicación de idénticas energías o recursos personales, sino de modo que en ciertos procesos psíquicos los caracteres o rasgos revelan afinidad entre la persona y la trascendencia, y en otros revelan predominio de las condiciones espacio-temporales. Según tal explicación, vige en las "formas de ser" de la persona una sola raíz constitutiva, determinación radical única, única forma radical de ser (pero "don" que existe con existencia recibida y por ende comunicada) <sup>357</sup>; lo cual no significa solución clara de un "problema", sino mera aproximación a una realidad abarcadora y profunda, previa a los hechos subjetivos analizables y requerida por ellos <sup>358</sup>; aproximación a una realidad en la que, con pertenencia al sistema y conjunto de los dinamismos espacio-temporales, hay cierta forma constitutiva más honda capaz de trascenderlos <sup>359</sup>.

El término "indisoluble" resulta ambiguo para definir en la persona la uni

dad que mantienen el cuerpo y el espíritu: si bien solo podemos conocer de modo personal en el interior de la unidad estrechísima que los domina y penetra, ambos se contraponen hasta tal punto, que por la muerte el cuerpo humano queda sometido, como parte del cosmos, a las solas leyes del universo material, y deja de estar en relación con el espíritu dentro de una misma, actual y común estructura dinámica; se contraponen, pues, hasta tal punto, que el destino del cuerpo parece inconciliable con los rasgos del espíritu. La muerte es reducción del alma a la unidad incompleta de espíritu sin cuerpo: reducción a un estado subjetivo de ruptura respecto del mundo, que condicionaba al espíritu y a la vez le procuraba medios ineludibles para su dinamismo y su desarrollo; respecto de las estructuras impuestas desde el exterior al pensamiento y la libertad; respecto del "tú", del "otro" y del "nosotros", que en encuentro y tensión dialéctica abrían a la persona y le permitían superarse<sup>360</sup>; y en el núcleo más íntimo, ruptura respecto del propio cuerpo, parte esencial y constitutiva de la subjetividad concreta. La unidad permite se produzca cierta visión tan acentuada como la de "espíritu" y "cosmos", por la que el sujeto se desune en su esencia misma. Pero si esa unidad engloba y asume dos elementos esenciales, que por serlo le están referidos con efectiva y esencial subordinación, y si uno de ellos queda sin el otro, la parte excluida perdura como carácter de una relación que sigue vigente en la parte correlativa, aunque esa relación carezca ahora de término referencial: en la parte correlativa al "cuerpo" de la persona - llamémosla "alma" - persiste un carácter o modo subjetivo de ser que definía la relación entre dicha parte y el cuerpo y era la misma relación, y por ende en algún sentido continúa siéndolo después de la ruptura. Si el espíritu, con su trascendencia, hace imposible una sujeción radical de la persona a las leyes del mundo corpóreo urgidas por la muerte, y aplicadas con entero rigor en el propio cuerpo humano, tal autonomía siempre incluye la aptitud para ser efectiva dentro de la unidad que formaron hasta la

muerte el cuerpo y el espíritu, de modo que la parte espiritual organice de nuevo y domine un término correlativo corpóreo <sup>361</sup>, y a la vez siga condici\_ nada por él en la constitución y el dinamismo, como ocurría antes de separar\_ se por la muerte; como ocurría también al quedar el espíritu solo y con la pre\_ via determinación esencial, ya inamisible, que vino dada por la relación con el cuerpo dentro de la persona.

"Existencia personal" es dinamismo y constitución definidos (penetrados) por la dialéctica: por una tensión que los funda, los abarca, les da sentido y los desarrolla, al contraponer la finitud espacio-temporal y la trascenden\_ cia cual factores de unidad irreductible (establecida por la relación recípro\_ ca y esencial entre tales factores). Hay aquí aptitud para una progresiva co\_ incidencia de la persona con el todo humano y trascendente, y para un dominio personal cada vez más efectivo - de las personas así abiertas al horizonte de plenitud - sobre los límites impuestos por la índole estructural de la natura\_ leza y de la historia. Mas hay también en la misma dialéctica limitación esen\_ cial de esa aptitud, a nivel de estructuras y a nivel de persona. Las personas despliegan un dinamismo que es por sus aspectos relacionales abarcador y aun constitutivo de ellas, pero que resulta por interacción a partir de la irreduc\_ tible unidad concreta de cada una, desde núcleos individuales que entre sí se excluyen por su limitación respectiva. Cada persona "adquiere" constitución porque en la propia singularidad, ya constituida, ciertos rasgos o determina\_ ciones, esencialmente exigidos y tan solo poseídos de manera germinal, surgen por efecto de un dinamismo que es producto, resultante dialéctica de factores radicados en esa y otras unidades concretas, a saber, en las personas, todas limitadas y únicas en sus correspondientes núcleos de constitución y dinamis\_ mo. Cada persona "consiste en" singularidad, irrepetible y excluyente, lo cual por una parte es limitación del sujeto personal como individuo, completada has\_ ta cierto punto desde estructuras dinámicas abarcadoras. Por otra parte ello

significa apertura y trascendencia, dado que en esos núcleos singulares radican no solo su interacción relacional completiva, sino también los recursos para iluminar dicha interacción e imponerle cauces nuevos, en lo que tiene de estructural. Son las personas, no las estructuras, quienes hallan y consiguen (desde la unidad subjetiva concreta) la presencia y eficacia de un horizonte ulterior a todos los límites. La corporeidad o "materia", como índole espacio-temporal de la persona, hace que ésta se encierre en los límites del reducto individual; pero con la materia, que individualiza imponiendo limitación, forma unidad el espíritu. Así, el núcleo singular que la materia delimita y re-cluye, es persona, no sólo "individuo" <sup>362</sup>: su misma constitución establece y funda recursos para trascenderse, para "ser todo" merced a un más cualitativo siempre inagotable, que en tal constitución se comunica al dinamismo relacional dentro de la subjetividad concreta, abierta y activa, y ha de ser asumido por ésta desde la propia luz interior con libertad (intransferible de raíz, al par que totalizadora) <sup>363</sup>.

La aptitud personal para "ser todo" y siéndolo ser uno mismo, prescribe un quehacer inacabable. Esa aptitud es exigencia de realización progresiva, sin que la persona pueda realizarse nunca de modo cabal y perfecto. La dialéctica de interacción estructural, asumida por las personas y abarcadora de ellas, en ambos aspectos esenciales es siempre inconclusa, capaz de progreso ulterior, impositiva respecto del poder de iniciativa personal. Otro tanto se debe concluir a propósito del encuentro mutuo que las personas requieren como ineludible, más allá de los cauces o límites determinados por las estructuras, en encuentro personal según la dimensión humana de trascendencia. La sola forma de existencia personal que cumple los presupuestos establecidos a nivel de constitución en la persona misma, y a nivel de estructuras en el contexto humano, se cifra, pues, en una dialéctica dominada por la relación entre las personas, que se encuentran y afirman, y la trascendencia: dialéctica cuyos factores

radican en el modo humano de ser - esencia humana - y en las leyes del mundo material referidas al hombre, pero todo según cierta determinación, según cierto sentido y poder, que vienen dados al ser admitida con libertad y ejercerse en las personas (a través de relaciones recíprocas y con mutua afirmación humana) la primacía liberadora y absoluta de la trascendencia <sup>364</sup>.

Hay, sin duda, ambigüedad en el término "raíz", al sugerirse con él la trascendencia absoluta: la raíz se incluye en la unidad y constitución del organismo viviente, mas aquí, por el contrario, reconocemos cierta alteridad irreducible, incondicional y abarcadora. Lo impropio del término - ya corregido una y otra vez en su aplicación a lo largo de estos capítulos - no le impide, por otra parte, señalar el hecho de la "vinculación", profunda y "radical", entre las realidades múltiples y el Acto personal e infinito que las crea: todo cuanto las define y las constituye en identidad con ellas, se lo "da", por completo y "de raíz", la trascendencia creadora. Pero digamos también, en otro orden de cosas, que nada del hombre está concluido: su identidad es un hacerse, en todos los aspectos de la persona, si bien los correspondientes recursos y energías ya constituyen, de forma germinal, esa misma identidad al comienzo del devenir que la afecta y debe modelarla. Interrogarnos sobre el modo humano de existir no significa, pues, examen de hechos ya seguros en su respectiva realidad: es preguntarse sobre un quehacer ineludible, esencial a la persona. Ante ella, a partir de la constitución íntima y originaria, se descubre un fin con el que su educación y toda su vida han de identificarse en forma progresiva, a través de la interacción humana y la afirmación recíproca de las personas, desde un contexto relacional que cobra sentido liberador por la trascendencia.

## Capítulo séptimo

### DIALECTICA HUMANA DEL FIN

"Die Sittlichkeit ist ganz individuell, sie besteht nicht unter zweien.

Kein Mensch kann für mich fühlen: Ich bin.

Kein Mensch kann für mich fühlen: Ich bin sittlich".

J.H. PESTALOZZI, Meine Nachforschungen über den Gang der Natur. - Grundlehre über Mensch, Staat, Erziehung. Seine Schriften in Auswahl. In Verbindung mit Max Zollinger, herausgegeben von Hans Barth (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1956), p. 166.

"Aus einem geordneten Privatleben, muss es von selbst hervorgehn, in wie fern jeder Einzelne Beruf habe, sich den geselligen Kreise auf dem Boden des Staats anzuschliessen; die Gesellschaften entspringen dann aus den wahren Bedürfnissen; der Staat aber ist das Resultat dieser Gesellschaften".

J.F. HERBART, Kurse Encyklopädie der Philosophie. - JOH. FR. HERBART's Sämtliche Werke, herausgegeben von Kehrbach, neunter Band, pp. 17-338 (Herman Beyer, Langensalza, 1897), p. 135.

"La fin sociale est en dernière analyse la culture subjective des personnes".

L. JANSSENS, Droits personnels et autorité (Éd. Nauwelaerts, Louvain, 1954), p. 50.

Ningún educador ve con seguridad que sus palabras y su vida abran caminos de luz - de claridad pura y plena - suficientes para resolver la problemática de todas las situaciones, curar las heridas, poner al descubierto la falsedad y hacerla inútil, convertir en progresiva humanización la abulia humana. Tampoco dentro de la propia soledad puede él sentirse seguro: sus decisiones, además de luz, son tierra y abismo.

Llegaría al mundo un mañana mejor, si las personas, sin violencia por parte



de nadie, se comprendieran allí donde la inseguridad común les oscurece el alma y las oprime. Más que buscar en el tú y en el otro, sobre los rieles de un sistema, la precisión de la máquina infalible, debieran estar juntas en sus problemas y su agobio, darse por voluntad recíproca mucho de lo que tienen y son, para hacer así menos duro y arduo su destino. ¿O tal vez entonces no hubiera ya "destino", sino tarea libre y prometedora?

Caben dos opciones contrapuestas, aparte de una abstención apenas posible: introducir al hombre en estructuras que le humanicen y salven, o bien ofrecerle recursos para que él mismo proyecte su salvación, y la realice por medio de estructuras adecuadas a su proyecto.

Ninguna de estas opciones puede librarnos del temor ante lo inseguro de nuestro mañana. Algo se descubre, sí, con perfiles evidentes: la historia ata con interdependencia radical el futuro de las personas, más aún, el de todos los pueblos; pero también es necesario romper toda atadura que nos reduzca a la condición de máquinas, pues al admitirla se niega lo humano del hombre y se excluye toda posible salvación. "Educación", en este difícil contexto, ¿significa responder a alguna idea válida y esperanzadora?

#### Los valores, ámbito de existencia libre.

El hecho de ser persona implica recursos en los que está presente un dinamismo superior a las leyes y condiciones de la finitud, pero inseguro por su misma desvinculación. El hombre es dueño del destino personal: existe en tensión hacia un más cualitativo siempre ulterior, inabarcable, que por su trascendencia abarcadora le permite dominar lo no-trascendente, lo relativo de los hechos, datos y situaciones. Ahora bien, hay ambigüedad honda y difícil, quizá insoluble, en el cómo de ese dominio que el hombre ejerce: todo queda inseguro, si desde la ineludible y esencial relatividad podemos decidir respecto de todo, con aptitud que nos viene dada por nuestra apertura y proyección. La persona

al optar prevalece sobre lo relativo; mas no por ser ella incondicionada, sino por desbordar en su aspiración y tendencia los límites que la afectan o se le contraponen. Tales límites, impuestos a la persona, hacen incierta la decisión personal, por el riesgo de equívocos y errores a través de los cuales el dinamismo de trascendencia se traduce en proceso de involución. El hecho de ser persona lleva consigo un horizonte de proyecto inagotable, que nos es ofrecido y propuesto desde más allá de nuestra finitud, y debe realizarse en nosotros mediante el poder de iniciativa, pero sin que nunca la realización pueda ser cabal. En esta dualidad y ambivalencia advertimos que las personas no se bastan a sí mismas, ni en su singularidad ni en su conjunto, pero son fin. Su afirmación, como búsqueda progresiva y eficaz de plenitud en lo que tienen de común y de intransferible, es requerida por la propia constitución radical, con fuerza superior a la de los límites y negaciones que vigen en los individuos concretos, y también con prioridad sobre el funcionalismo de los grupos formados por interrelación de individuos. La interrelación humana acorde con las exigencias profundas y constitutivas de la persona, surgidas a nivel de existencia, afirma y promueve la unión mutua, a la vez que en dicha unión cada núcleo de unidad - cada persona - tiene carácter de fin: se intenta y en alguna medida se logra desde los distintos núcleos unitarios, capaces de iniciativa, darle una consistencia activa y luminosa que en igual medida lo desarrolla, más aún, lo funda y hace existir según el modelo de la trascendencia buscada.

Desplegar de este modo nuestra vida, asimilando con aptitud eficaz de superación (con apertura real y activa a la trascendencia) los influjos nacidos de la finitud, es ir dando respuesta a una cuestión tan amplia, compleja y profunda como la realidad que nos constituye y nos define <sup>365</sup>. Se trata aquí de traer a la propia unidad subjetiva y a su contexto de relaciones un ámbito merecedor de estima, inabarcable por lo incondicional de sus recursos y su perfección, mas también asequible para la persona, que guarda con él afinidad íntima: cierto ho\_

rizonte de valores que señalan y ofrecen caminos de realización ilimitada <sup>366</sup>, caminos abiertos a un infinito no ilusorio, vacío ni impersonal, antes bien, a un infinito que se revela con plenitud inagotable de los recursos y la perfección atribuidos a la persona humana. Si ésta para poder educarse cual persona, y para vivir humanamente, necesita resolver problemas parciales y múltiples, tal exigencia presupone la de mirar hacia aquel horizonte de luz, y regular en relación con él el orden de los planteamientos - su vinculación recíproca - y también su sentido general <sup>367</sup>. Sin duda, quien habla así, debe pensar desde la historia, según las situaciones que en ella piden actuación de la iniciativa humana <sup>368</sup>. La respuesta surge por una doble confrontación: entre hechos temporales que en su dialéctica incluyen y comprometen al hombre, pero sobre la base de cierta confrontación radical que refiere y subordina tales hechos a un más cualitativo ulterior. Invadidos por fuerzas que excluyen de su curso y su dialéctica toda libertad, advertimos la inadecuación entre ellas y lo realizable de situaciones (no realizadas aún) respecto de las cuales aparece en nosotros una aptitud característica, penetrada por la índole peculiar, única, de exigirnos que las realicemos a partir de la adecuación - relativa, pero real - entre la persona y la trascendencia <sup>369</sup>. Los dinamismos contrapuestos al poder de iniciativa que nos condicionan e invaden, habrán de cobrar nuevo sentido y dirección allí donde se produce la tensión entre ellos y nuestra libertad.

Lo que las personas son dentro de su singularidad irreductible (y en sus relaciones mutuas, así como también en su contexto de influjos y condiciones, y en la actividad que las mismas personas despliegan) no consiste en efectividad pura, "dada" por completo ni enteramente prefijada: además de ser lo que ya nos constituye, somos lo que desde esta realidad y a través del poder de iniciativa debemos asumir en nuestra constitución. El hecho de estar constituida la persona según los caracteres o rasgos del espíritu, lleva consigo vinculación esencial entre ella y el valor, entendido como cierta alteridad estimable que tras-

ciende los límites, pero debe ser asumida por la persona, y solo puede serlo de modo parcial, al concretar ésta formas siempre inacabadas y transitorias de realización personal progresiva <sup>370</sup>. La alteridad que vige en los valores, el horizonte cualitativo inabarcable que los revela y en el cual consisten, da a las distintas unidades concretas capaces de pensamiento y de libertad lo preciso para promoverse como personas <sup>371</sup>. El desarrollo humano y personal es formación progresiva del sujeto por presencia de los valores en la propia unidad subjetiva. La idea de educación se define por estas notas o rasgos, al par que incluye esencial referencia al poder de iniciativa con que las personas son capaces de proponerse y lograr como fin, o sea, como objetivo realizable, digno de realizarse y elegido para su realización, la misma identidad, verdadera, aunque relativa, del sujeto y los valores. Tender al logro de esa identidad eficazmente y de manera libre, es poner el fin del dinamismo personal en los valores, y sin duda, ponerlo también en la persona que los asume. Con ello se da curso y sentido orientador a una dialéctica de tensiones entre lo negativo y la trascendencia buscada, al par que entre cada individuo concreto - sujeto de iniciativa - y los demás, implicados en el mismo proceso. Sin esta última dimensión interhumana, la dialéctica humana del fin subordinaría los valores a lo individual como límite del sujeto, y por tanto los negaría. Son fin las personas, no la persona individual dentro de un reducto que la recluye y que de manera ilusoria la absolutiza.

#### Alteridad concreta humanizadora.

Hay, pues, un ámbito u orden de hechos que desbordan la realidad efectiva, y conocidos en esta su trascendencia, abren a las personas horizonte inabarcable. Desde ellos llega al hombre el imperativo de conseguir y realizar, con los recursos de la propia subjetividad concreta y gracias a relaciones humanas mutuas, algo nuevo, cualitativamente ulterior a los límites actuales, que supone

y es progresiva identificación entre lo "dado" y tal trascendencia. Aquí se insinúa cierta primacía del conocimiento sobre la realidad <sup>372</sup>; mas en último término, la primacía de un "es" que de modo inagotable funda las realidades y el conocimiento <sup>373</sup>, y que nos obliga a la tarea, también inagotable, de promover la afirmación y el desarrollo humanos. Según la idea religiosa que Tomás de Aquino recoge y hace suya, no ya la persona con exclusividad, sino todos los entes, creados por Dios, tienden a El como fin personal absoluto (definido por los caracteres o rasgos de la persona, pero libre de condiciones y ulterior a todos los límites) <sup>374</sup>. La tendencia a Dios así explicada - por el hecho de la creación - es lo más íntimo de las energías y aptitudes a las que el ente da curso: determina toda la realidad, a nivel de constitución óntica y de existencia. Si admitimos tal idea como válida, se ilumina ante nosotros un horizonte de finalismo que da sentido y condiciones de eficacia a los dinamismos de superación, señala formas y criterios de realización perfecta, y establece en cada núcleo de iniciativa personal - dentro de cada persona - lo preciso para una interdependencia tan radical y estricta como capaz de promover el carácter de fin en esos distintos núcleos. La alteridad irreductible de los valores, y el poder de trascendencia que resulta de nuestra propia afinidad con ellos, cobran aquí cierta dimensión personal que excluye el mero idealismo, funda relaciones interhumanas, y lleva consigo recursos para una promoción cada vez más valiosa y efectiva de las distintas personas.

Ahora bien, si es indudable que en la persona hay apertura a la trascendencia de los valores, lo situacional se le impone con evidencia no menos clara, aunque de modo relativo: descubrimos el valor, según su índole incondicional, desde la finitud, a través de condiciones en conjunto ineludibles, que dentro de su mismo carácter condicionante son, por el poder personal de iniciativa, cauce en que los valores cobran presencia. Lo no fortuito y tal vez inflexible de las condiciones incluye, bajo múltiples aspectos (relacionados dialéctica-

mente con otros) las únicas formas que dicha presencia adopta al mostrársenos, así en el contexto inicial del poder de iniciativa, como también en los resultados que traducen la aplicación de ese poder. Por ello no tiene sentido la pretensión de formar a la persona, de educarla, reduciendo los valores a la absolutéz y ultimidad que en su horizonte se descubren <sup>375</sup>.

La afirmación de lo relativo puede no solo dar vigencia a un ámbito de fines que se imponen sin ser el horizonte incondicional de los valores y del propio sujeto; puede significar, como ocurre en el caso de Nietzsche, negación de todo cuanto implique valor absoluto y con ese carácter se imponga al hombre libre <sup>376</sup>. Unicamente la fuerza de superación, allí donde prevalece y al prevalecer constituye lo humano del hombre, es para Nietzsche valor incondicional. Dicho valor exige, por de pronto, destruir todos los demás <sup>377</sup>, relativizarlos por entero y de raíz. Cualquier fin que le esté subordinado y le dé primacía absoluta, cobra sentido y nos realiza como recurso de trascendencia humana. Pero queda algo pendiente de explicación, a propósito de ese poder con que el hombre supera los propios límites: muestra misma incondicionalidad. Aparece exigida por los valores, como base que los funda, al tiempo que en el sujeto humano la mirada y toda la aspiración de la vida han de introducirle en cierta alteridad que le trasciende. Sin duda, tal superación subjetiva hace cuando menos problemática y discutible toda pretensión de suficiencia humana ante el universo de los valores y los fines.

#### La interdependencia, factor educativo primario.

La alteridad en que descubrimos el valor, y con él modos de realizarnos progresivamente, puede ya mostrársenos con rasgos concretos e inequívocos en la sociedad. El contexto de relaciones tendidas entre las personas a nivel más profundo que el de las decisiones libres y también a través de tales decisiones, no sólo significa formas y cauces de colaboración y encuentro personal; como re-

alidad que se define por la interdependencia, nos da aptitud y energía ulterio  
res a las que los individuos, separados o yuxtapuestos, pudieran tener o lograr

El ámbito de superación ofrecido por esta unidad en que nos hallamos incluidos, revela, además, un manifiesto carácter obligatorio: debemos realizarnos, a par\_ tir de lo que ya somos, asumiendo nuestra vinculación mutua como proceso, como búsqueda compartida, activa y eficaz para las personas así relacionadas <sup>378</sup>.

Por lo que respecta al bienestar y satisfacción de cada individuo - sin aten\_ der ahora a la dimensión ética - vemos igualmente en la superación de los pro\_ pios límites un factor principal: en la apertura a las experiencias, que permi\_ te incorporarlas al psiquismo sin ruptura, antes bien, con desarrollo (con rea\_ lización cada vez más íntima, colmada y transparente) del orden que nos consti\_ tuye <sup>379</sup>. La volición, el hecho humano de querer algún fin, consiste en ir más allá de lo que somos, apoyarnos en recursos recibidos y responder a valores que nos trascienden; o de lo contrario, se reduce en esencia a nuestra amulación progresiva <sup>380</sup>. Pero "ir más allá", ¿con qué datos al alcance y disposición de

conocimiento? Los valores y en ellos su obligatoriedad, allí donde la revelan, no se conocen sin experiencia de fenómenos referidos al mundo; la cual a su vez debe mostrarnos el hecho de la interdependencia humana, para llevar consigo ma\_ nifestación de la alteridad perfectiva, liberadora y absoluta que funda los va\_ lores. Al conocer las personas la propia dependencia mutua, disponen de lo pre\_ ciso para reconocer esa alteridad: se les abre la común dimensión de trascen\_ dencia; al paso que reclusas en el mero reducto individual, o no conscientes de relación alguna fuera de las establecidas con el mundo infrahumano, carece\_ rían de un factor correlativo tan válido como imperioso por su validez - "al\_ guien" con rostro y alma de "tú" -, capaz de desarrollar con ellas la dialécti\_ ca requerida para que desde la finitud personal, ineludible y todavía dominad\_ ra, puedan abrirse con eficacia al horizonte personal absoluto. Uno solo de los dos factores correlativos no lograría desarrollar tal dialéctica, por no tene\_

ahí las personas, dentro de sus propios límites, base y recursos para adquirir conciencia de la alteridad generosa, asequible, merecedora de entrega y fidelidad; sin lo cual tampoco podría aparecer la trascendencia de los valores, ni dárseles en comunicación que, si obliga, al hacerlo nos hace posible una superación cada vez más acorde con aquel horizonte humano de plenitud. La respuesta a los valores implica relaciones mutuas a nivel humano, pero que tienen su raíz en la tensión entre nuestra finitud y la trascendencia creadora <sup>381</sup>.

Acaba de sugerirse que en las relaciones mutuas entre personas está presente cierta alteridad irreductible, establecida a nivel humano, contrapuesta a cada sujeto y ofrecida a la comunicación personal, así como también merecedora de estima y afirmación profundas por parte de quien la descubre; y hemos podido ver que por el hecho de la comunicación recíproca con esa alteridad, se nos abre la trascendencia de los valores. Sin duda, tal trascendencia solo puede revelarse en el ámbito de la persona, a la que permite encontrar desde lo íntimo de la propia realidad subjetiva caminos y recursos inagotables de superación <sup>382</sup>.

Ahora bien, la persona ha de relacionarse con el tú y formar parte del nosotros; pero no precisamente de modo que el "otro" humano deba convertirse en medio para promoverla, sino de modo que cada cual exista y actúe en relación mutua con los demás, afirme con ellos el carácter irreductible de los núcleos subjetivos concretos, así relacionados, y en todos se promueva a través de la unión mutua la adhesión personal - en cada sujeto distinta y única - al imperativo de los valores <sup>383</sup>. Es éste un ideal utópico y a la vez ineludible. Educarse es identificar la vida con él, de manera progresiva y eficaz, sin poder alcanzarlo nunca por entero. Como fin que da sentido y efectividad al proceso, dicho ideal aún con armonía fecunda los aspectos personal e interhumano de todos los hechos educativos, sobre la base de cierta unidad que funda los aspectos personal e interhumano de los valores <sup>384</sup>. El contexto de relaciones aquí apuntado se muestra inabarcable en su amplitud, al par que el fin incide en cada sujeto con exi-



gencia singular e irrepetible. Nos hallamos, pues, ante un fin que cumple las notas de universal y concreto, precisas para la debida adecuación entre los actos libres y la norma moral <sup>385</sup>.

Hablar de educación en la perspectiva moral de valores y fines, es con frecuencia dar a los fines y valores sentido funcional, en relación con algún orden o jerarquía cuyos grados se interpretan solo cual medio o camino para los grados superiores, o cual término o punto orientador para los subordinados. Ambas apreciaciones resultan incompletas. Todo lo que es realización de nuestros recursos y exigencias esenciales, vale de suyo, desborda la mera condición de instrumento, debe incluirse en el campo del quehacer educativo, y por lo demás, no puede sustituir como fin o valor ningún otro de los elementos esenciales, requeridos por nuestra apertura a la plenitud activa y consciente <sup>386</sup>. Pero falta ver aún en qué consiste esa realización y plenitud humana <sup>387</sup>. Una de las dimensiones constitutivas del hombre es la de futuro, según la cual nuestra vida ha de ser anticipación y desarrollo incesante, y el quehacer educativo debe traducirse en proceso intencional de maduración, que gracias a la actividad promovida por el sujeto desde el interior de sí mismo y a través de la iniciativa personal, realice las aptitudes peculiares de la persona, al principio sólo poseídas en germen, que permiten la ya descrita identificación entre ella y la trascendencia de los valores <sup>388</sup>. Expresar así el concepto de educación es mantener todavía ambigüedades. Ahora bien, no parece posible evitarlas en ninguna definición o síntesis, a nivel abstracto. Deben señalarse incluso rasgos contrapuestos, en tensión profunda (ciertas antinomias educativas), que solo pueden cobrar armonía por una difícil dialéctica <sup>389</sup>, a partir de la afinidad entre las personas, relacionadas en toda su existencia, mas también, y de raíz, a partir de la afinidad entre ellas y el horizonte de valores al que están abiertas.

Desde puntos de vista antagónicos, tan diversos e inconciliables como los de Plotino y Sartre, se niega que la tendencia humana al todo pueda realizarse en

el contexto de relaciones personales mutuas: éstas no promueven a la persona, antes bien, la frustran. Según Plotino, la perfección del alma ha de conseguirse en la más estricta y pura soledad, lejos de lo parcial y relativo; cada vez más cerca del Único, pero sin lograr nunca definirle ni introducirse en su propia soledad <sup>390</sup>. A juicio de Sartre, el otro me suprime, es mi caída "a priori", mi opresión originaria <sup>391</sup>. Existir juntos - él con su existencia singular, irrepetible, y yo con la mía, irrepetible también - es dar, entre él y yo, vigencia a dos proyectos de libertad absoluta, ninguno de los cuales tolera limitación, sino que cada uno consiste en su tendencia a ser incondicional; y por eso cada uno intenta adueñarse de la alteridad concreta, subordinarla como medio o recurso para la realización y trascendencia de sí mismo. Nuestra afirmación simultánea se traduce, pues, en mutua anulación. El amor añade un nuevo contrasentido: relativiza "a priori" nuestra libertad absoluta, no ya por oposición externa, sino desde la propia subjetividad. Es sometimiento libre que brota dentro de una libertad absoluta cautivada por "el otro". No llega a trocarse en automatismo. Desde "el otro" viene la incitación a necesitar y a decidir someterse, con entrega inevitable y total a quien cautiva, y a la vez con autodecisión. Así, él debe encontrar en esta libertad apoyo seguro, no condicionado, no pendiente de varias opciones solo posibles; con lo cual, quien cautiva tiene carácter de "cosa" (de hecho impuesto por su estar-ahí), no se constituye por entero desde su interior, sino que le falta suficiencia; se impone, pues, con negación parcial de su proyecto de constituirse, identificada con el mismo proyecto; y además, su índole de "cosa" infecta a quien le da amor <sup>392</sup>.

La idea de soledad radical fue también una de las que hizo suyas Ortega y Gasset con plena convicción <sup>393</sup>. Según describe él nuestra realidad, la vida humana consiste en quehacer, tan intransferible como la persona: consiste en aptitud y tarea que son el núcleo personal, y que desde el yo, siempre irrepe-

tible, debe realizarse buscando objetivos, caminos nuevos, formas concretas de realización; y dando proyección eficaz a lo que la mente descubre. No se trata aquí de inferencias, sino de una certeza primaria. Sin duda, los hombres se encuentran y conviven, pueden ayudarse y deben alcanzar objetivos comunes; mas nadie puede sustituir al otro, obsequiarle con el don del horizonte buscando, ya que si falta la iniciativa, se frustra lo más esencial de nuestra realización, y entonces sólo cabe el desarrollo por suma de realidades externas, al margen de la afirmación íntima y eficaz que debe constituir al hombre.

#### Relación personal educativa.

Como Sartre, piensa Merleau-Ponty que "el otro" no puede convertirse en factor de mi proyecto - sostenerme con su afirmación de mi libertad -, si únicamente me reconoce y afirma por sentirse cautivado <sup>394</sup>. Pero podemos, según este punto de vista, salir de nuestra soledad a la vez conceptual y absurda, que en el ámbito de la abstracción afirma al sujeto sobre la base de enfrentamientos anuladores <sup>395</sup>; podemos encontrarnos, a nivel de relación perceptiva común, ya que los sentidos y el cuerpo nos articulan dentro de una misma unidad, a saber, la del mundo, y en el cuerpo y los sentidos surge para nosotros la comprensión de ese mundo, y por él la de nuestra realidad subjetiva <sup>396</sup>. Así, el hombre en su corporeidad es lugar de encuentro, lo cual permite que podamos promovernos juntos, a través de relaciones constitutivas.

La conclusión aquí apuntada, si bien es discutible en sus presupuestos, resulta válida por el hecho de que en nosotros la corporeidad forma parte de un todo que se define por energías superiores: por una trascendencia capaz de imponerse (con lo inagotable de sus recursos) al poder de cualesquiera límites u obstáculos. Los contactos de experiencia no recluyen a las personas dentro de cada situación singular, antes bien, las abren a un contexto de relaciones tan amplio como la humanidad entera, más aún, abarcador como la naturaleza, con to

das las realidades, interrogaciones y exigencias que ella incluye <sup>397</sup>. Esta apertura de las personas lleva consigo cierta aptitud para promoverse de modo que el fin buscado las comprometa y las realice, en lo que tienen de personas y en lo que tienen de grupo y aun de especie.

Si es problema la comunicación entre personas, por de pronto se nos ofrece como dato, que sólo muestra aspectos oscuros a partir de una claridad previa, suficiente para inducirnos a preguntar, y para hacernos posible desde las preguntas el camino de la respuesta <sup>398</sup>. La persona siempre es yo relacionado con el tú: existe en apertura y tensión, y por lo mismo debe encontrarse cerca de quien igualmente exista abierto, dominado por la atracción de un más cualitativo inabarcable. De no ocurrir esto, quedaría cerrada y sin luz, ya que solo vería ante sus ojos horizontes cerrados: las cosas, en efecto, no tienen luz de trascendencia aparte de la que en ellas pone el espíritu, y el espíritu penetrado por limitaciones necesita, para trascenderse, descubrir más allá de sí su propia aptitud espiritual, pues de lo contrario, cual germen en tierra inculta, su fuerza sería amulada por una realidad estéril y opresora <sup>399</sup>.

La imagen de elementos que se relacionan y son absorbidos por el conjunto de sus relaciones, no traduce bien las notas o rasgos del encuentro recién sugerido <sup>400</sup>. Lo diferencial - único por su dialéctica de trascendencia y finitud - en esa interrelación que las personas mantienen, a través de la cual se promueven y en determinados aspectos y casos se educan, es la paridad entre el desarrollo de la unión y el de las personas unidas. Estar consigo de modo consciente, y desde la propia unidad afirmar al tú, es dar eficiencia a lo más perfecto y más íntimo de los recursos personales, y a la vez dar también efectividad a la dimensión de encuentro que los define. De igual forma, tal dimensión incluye como carácter suyo primordial una referencia a las personas que es afirmación de lo singular, de lo irrepetible entre ellas (y en cada una identificado con la aptitud para trascenderse sin límites). No solo cabe decir

que "existencia personal" implica afirmación del tú, sino también que existencia personal es amor. Quizá lo dicho resulte más evidente, si observamos que la afirmación del yo llevada hasta una pretendida suficiencia absoluta, vacía a la persona: destruye de raíz ciertas condiciones impuestas por la índole de esa misma afirmación, precisas para dar vigencia real - eficacia concreta - al poder de los dinamismos de trascendencia humana <sup>401</sup>.

Se nos muestra aquí, a nivel de interrelación y existencia personales, un rasgo que recoge los aspectos más hondos del espíritu, reflejados en el hecho de que la identidad subjetiva (según la vemos realizarse en el espíritu humano) incluye todo, sin que la alteridad pueda impedirle esa aptitud abarcadora, antes bien, a través de la alteridad misma, afirmándola, consigue la persona identificarse con la realidad entera. Huelga decir que no se trata de enajenación dentro de un "todo" vacío, ni en la suma incondicional o relativa de los entes, ni en el "absoluto" como única realidad. Más bien es preciso que el yo penetre en su propia soledad íntima, impuesta por la división entre él y la raíz de cuanto le condiciona: de cuanto le permite cobrar nuevo desarrollo, o le da constitución y le sostiene. En esa división profunda, al reconocerla, descubre la persona la presencia del tú y del otro, y ve - con luz verdadera, aunque en penumbra - cierto horizonte común a toda la realidad. Cobra también así conciencia del "nosotros", y capta, siquiera con claridad ambigua, la fuerza y hondura de vínculos que le dan (y dan a las demás personas) el poder humano de trascendencia <sup>402</sup>.

#### Dialéctica de la afirmación personal.

Las últimas reflexiones remiten a datos de experiencia primaria, no omitidos en el contexto de esta investigación, pero nunca lo bastante rigurosos y explícitos. Podemos aceptar, al respecto, que en el niño ya apunta la actitud generosa, como respuesta al sentimiento de unión afectiva, y como necesidad

imperiosa de proteger lo que está dominado por dicha unión <sup>403</sup>. Desde la soledad, advertimos cabe la propia vida un ámbito ulterior, no vacío ni abstracto, ni sólo yuxtapuesto: lo vemos poblado por quienes a través de la alteridad son afines a lo más íntimo de la unidad concreta que nos constituye. Es éste un dato de experiencia tan primario como decisivo. Cada cual mantiene consigo identidad exclusiva y única; pero la dimensión de encuentro - más aún, de encuentro que surge entre persona y persona a través de la alteridad mutua - resulta ineludible, para que dicha identidad cobre luz y para que cobre consistencia capaz de sostener los dinamismos de la vida personal. Necesitamos tal encuentro, o mejor, toda nuestra vida consciente lo presupone <sup>404</sup>. En relación con él, la no-identidad que en el plano ontológico nos enfrenta como núcleos de iniciativa, debe considerarse factor dialéctico primordial de nuestro desarrollo, y aparece en la base de la afirmación que la persona hace de sí misma al desplegar su existencia. Hay, pues, división, opuesta sin duda a la mera discontinuidad, allí donde el desarrollo se produce con apertura al horizonte que lo ilumina y le da sentido humano, o sea, al mundo de los valores <sup>405</sup>. Ahora bien, el encuentro y la apertura no cobran sentido humano fuera de la afirmación que en el núcleo personal da vigencia libre (y como tal "absoluta") al tú, o siquiera al otro, y que se traduce en amor efectivo. Lo cual implica aceptación de un riesgo inevitable, ya que el "tú" y el "otro", por ser libres, pueden excluirnos de su propia afirmación personal <sup>406</sup>.

Es insostenible pensar que en la relación personal yo-tú el segundo término deba ser afirmado por el primero de modo que éste posponga ante él su identidad, o sólo se reconozca y estime cual parte de un todo, no más cercana afectivamente que el tú. Para la adhesión afectiva y los dinamismos del yo, lo más cercano, y como término de realización lo más deseable, es lo que en identidad con él lo constituye <sup>407</sup>. El egocentrismo tiene cierta versión válida y también indiscutible: nadie puede ni amar al tú ni estimar los valores, sin apo-

yarse en la afirmación de sí mismo; puesto que en cada persona tan solo su uni-  
dad personal concreta y única descubre las realidades que son o deben ser, y  
 no se puede estimarlas, o gozarse en promoverlas, sino por advertir la adecua-  
 ción - siempre relativa - que el yo guarda con ellas, de modo que se capten y  
 afirmen como respuesta a las exigencias personales definida por esa adecua-  
 ción <sup>408</sup>. La razón básica reside en el hecho de que el amor y estima, al igual  
 que cualesquiera formas del dinamismo o de la afectividad, son en su raíz exis-  
tencia, la cual a su vez es identidad consigo dominada por el acto, sin duda  
 afirmativo, de fundar la propia constitución. Pero lo que hemos tenido ocasión  
 de ver aquí sobre la primacía del "yo", debe relativizarse, pues tal primacía,  
 lejos de ser absoluta, presupone vinculación más profunda y originaria. La uni-  
dad en la persona se constituye por participación, que es el hecho de ser-por-  
 otra-realidad. Esto significa, desde luego, la dependencia que vige en rela-  
 ción con el acto incondicional de ser; mas también significa la que en rela-  
 ción con el tú humano, suscita dentro del núcleo subjetivo conocimiento y es-  
 tima de la alteridad a la vez absoluta y comunicable de los valores, y que por  
 lo mismo permite la afirmación personal acorde con nuestra apertura a la tras-  
 cendencia. Afirmarse, en resumen, es afirmar la constitución irreductible y úni-  
ca del yo, pero igualmente es afirmar en ella las formas de vinculación que la  
 hacen posible y la fundan <sup>409</sup>.

#### Primacía pedagógica del amor mutuo.

Al parecer, estamos ante una aguda aporía de la vida humana. Quizá la apo-  
 ría resulte de un planteamiento inadecuado, que excluye dos términos entre sí,  
 cuando debiera unirlos dialécticamente en la afirmación del orden que los abar-  
 ca y los supera. Hallarse en relación mutua merced a la trascendencia creado-  
 ra, absoluta y en sí misma personal, comunicada a los dos términos y constitu-  
 tiva de ellos a través de la participación, es carecer de razones para un en-

frentamiento que reconozca y promueva al uno sin afirmar de igual manera al otro. Lo razonable es, en tal caso, dar primacía a la participación y dependencia: aceptarlas en forma activa, de modo que en cada núcleo personal constituido por creación, la afectividad y el dinamismo sean afirmación progresiva y eficiente del yo, del tú y de ese "tú" virtual todavía alejado bajo la denominación de "el otro"; sin que de manera categórica ninguno de los términos amule ni posponga a los demás, sino que en todos prevalezca, con carácter de fin, la identidad irreductible de cada uno, por adhesión a la trascendencia que nos promueve y constituye. La persona se libra así de la alienación y rompe también el asedio del egoísmo; su vida, a nivel de libertad y actitudes conscientes, es fiel al orden del amor<sup>410</sup>. Hay entonces en ella afirmación básica del yo como unidad concreta insustituible; pero con primacía de lo que en dicha unidad es originario, decisivo y siempre inagotable en recursos: la dependencia, no inerte y solo receptiva, sino dinámica, por adhesión al acto creador común que desde su propia alteridad nos da constitución y trascendencia.

La respuesta apuntada reproduce en la dialéctica del amor esta antinomia metafísica: la trascendencia absoluta, al comunicarse por creación, hace que en el ámbito de la finitud existan realidades a la vez creadas e independientes. Si son creadas, ¿en qué sentido y hasta qué punto pueden desplegar iniciativa? ¿Cómo pueden relacionarse con amor mutuo no impuesto, o sea, fundar en su existencia libre la afirmación afectiva y eficiente del tú? ¿Sus dinamismos actúan solo tal cual Dios los configura y encauza, ya que El los crea? "Amar a Dios" ¿es algo más que ser "sitio de paso" del amor con que Dios ama la propia realidad infinita? Afirmar al "tú" en Dios ¿es afirmar a Dios y prescindir del tú, como de la nada ante el Todo?<sup>411</sup> Mas notemos que "creación" no significa permanencia de una misma y única realidad bajo nuevas formas: es producción radical, sin que nada la preceda como origen, salvo un poder absoluto y generoso. Si existe la persona porque es creada, su unidad concreta surge co-



mo raíz de estados y energías tan solo suyos. Desplegarlos es también tarea suya, aunque desde la alteridad aquel poder la capacite como persona, y así le confiera lo preciso para actuar. La afirmación del tú en Dios por parte del yo creado consiste, pues, en afirmación del tú sobre la base de cierta alteridad que por su trascendencia le permite ser y desarrollarse; y que de igual manera da al yo identidad libre, capaz de fundar en sí dicha afirmación <sup>412</sup>.

Ahora nos han ocupado ideas y preguntas a primera vista alejadas del quehacer educativo, lejanas incluso de la reflexión que incide en él para darle sentido y criterios fundamentales. La realidad es otra: hay oposición profunda y difícil entre dos situaciones, que por separado se consideran decisivas para quien se educa. Una de ellas es de encuentro personal hecho posible por la trascendencia, que desde su alteridad se nos ofrece y comunica. La segunda situación es de una dialéctica humana que se produce por negación recíproca de factores, pero que gracias a la propia fuerza negativa, idéntica al dinamismo de cierto orden abarcador, se trasciende, permite la conciencia de unidad, y hace surgir formas nuevas comunes a los núcleos y factores enfrentados. Si buscamos luz para conocer con más adecuación las dos perspectivas, y para poder valorarlas, la tarea dice bien con el quehacer educativo. Por otra parte, es necesario ver con progresiva claridad hechos que en ambas tienen no solo cabida, sino también función esencial, y que tal vez lleven consigo recursos válidos para una fecunda relación entre ellas.

El tema del amor, sugerido ya aquí en varias ocasiones, aparece como clave y raíz humanas dentro de los dos esquemas insinuados. A nivel de mera descripción, podemos advertir que quien ama acepta al tú: da vigencia al cuadro de valores, a los objetivos, y en resumen, al modo intransferible de ser que en él halla; afectivamente le reconoce y afirma tal cual es. Esa aceptación <sup>413</sup> no debe quedar reducida a una actitud abierta, sí, pero ineficaz, o quizá neutra ante las exigencias de valoración que la persona descubre: reconocer al tú se

gún su identidad concreta, adoptar sus puntos de vista, conseguir unión de sentimientos y hasta de emociones con él, son aspectos tan necesarios como parciales del proceso que las personas desarrollan en su amor mutuo, definido - ya que es humano - por los valores y la trascendencia. Tampoco basta con ofrecer ayuda al otro y al tú, sin aceptarles como personas a las que dicha ayuda se subordina: es preciso tener como fin primordial la identidad misma de ellos, y afirmarla con la posible eficiencia, a la vez que por la afectividad nace y se estrecha la unión entre su vida y la del yo, contrapuesta a la suya por la alteridad recíproca. La promoción del tú a través del encuentro que viene dado por el amor mutuo, representa una cuestión educativa capital, y pide estudio riguroso. Veamos, de momento, por qué el encuentro personal implica afirmación del tú, y cómo la reciprocidad es indispensable en el amor.

La apertura a los valores exige unión personal, dentro de un proceso común que establezca afirmación recíproca de las personas y así las promueva. También la realidad efectiva del encuentro, si entre ellas se produce, requiere dicha afirmación; más aún, la presupone, ya que encontrar al tú es reconocerle y ser aceptado por él en su identidad, sin que la ausencia de uno u otro de tales hechos pueda suplirse de ningún modo, pues entonces (al ocurrir la ausencia) hay a lo sumo relación bilateral entre un yo incompleto y algún aspecto secundario del tú<sup>414</sup>. No basta siquiera con reconocer al tú, o comprenderle, de modo neutral: mientras no medie la afirmación, el "tú" es todavía ante el "yo" tan sólo un "algo", sin lo más íntimo y radical de la persona, a saber, sin la trascendencia. De igual modo, si el tú no devuelve el amor recibido, si no ofrece respuesta personal generosa, afirmativa del yo, penetrada por la disposición afectiva y eficaz de promoverle según los valores y a través del encuentro mutuo, la comunicación es imposible. El que entonces ama (con amor frustrado por la no-correspondencia) a pesar de la propia actitud no consigue encuentro personal: el tú queda al margen de la relación establecida a partir del yo; queda,

con sus mejores recursos, ausente en su intimidad o cerrado por la actitud negativa <sup>415</sup>. Con mayor razón, si cabe, dar ayuda y afecto sin querer recibirlos - sin aceptación de correspondencia - significa no solo dejar sin efecto ni realidad el encuentro mutuo, sino también negar al tú, como unidad concreta abierta a los valores y capaz de iniciativa <sup>416</sup>.

Al cumplir ciertas condiciones, el encuentro humano que promueve y realiza a las personas - dando curso y eficacia a la aptitud para los valores y la trascendencia - tiene carácter de educación. Esta, como proceso interhumano y con las notas que la definen, se exige en razón de la inmadurez de la persona, cuando la aptitud personal carece todavía de recursos suficientes: no ve el sujeto individual cómo debiera ajustar la vida al imperativo de los valores, ni le es posible estimarlos con la necesaria justesa, ni puede tampoco optar libremente, con la adecuación y fidelidad precisas, según las normas que de ellos dimanar. Además exigen tal proceso la mutua vinculación humana y el espíritu que la funda y establece: el horizonte del espíritu es ulterior a los límites de la mera posesión y del reducto donde el sujeto guarda identidad consigo, los cuales, en caso de prevalecer, hacen del individuo concreto una realidad opuesta por su vida (por su actitud o sus acciones) a la trascendencia que le da índole y constitución personales <sup>417</sup>. Cabe incluso decir que el espíritu humano sólo quiere lo conocido por él, o sea, a través de las aptitudes espirituales, como bueno - como merecedor de estima según la adecuación que muestra -, y esa propiedad supera con su eficacia motivadora, más aún, hace posible y suscita, hasta la adhesión del querer individual a lo concreto, singular e intransferible de la persona <sup>418</sup>. Antes que decidírnos por el otro y el tú, existimos, pues, en relación con ellos, de modo que cuanto poseemos y cuanto somos ha de contribuir a nuestra recíproca afirmación <sup>419</sup>.

Es fácil hablar así, es casi cruel en su excesiva facilidad; pero los hechos difícilmente descubren el contenido real de estas afirmaciones <sup>420</sup>. La

apertura humana, innumerables veces, pasa a ser actitud cerrada y egoísta: cuando nuestro poder de iniciativa se traduce en abdicación, ante lo que es grato por la inmediatez y el carácter sensible de su atractivo y su "bien"; o cuando la misma abdicación es motivada por el deseo perspicaz, astuto, quizá despótico, de subordinar al yo los intereses y fines ajenos, de subordinarle incluso lo que en el tú y en el otro significa y es valor, recursos e intimidad concreta de la persona con quien el yo debiera comunicarse. Sin duda, la relación educativa peligra de caer en formas atenuadas o graves de esa degeneración. Como criterio del encuentro y la ayuda que educan al niño (criterio también válido para los adolescentes y jóvenes) tiene el educador ante sí el ideal que sugieren los términos "compañía", "atención" discreta, "diálogo", "pregunta", "aportación de nuevos datos", "respuesta" que ilumina y que no sustituye, "estímulo" <sup>421</sup>.

#### Contexto sociocultural educativo.

La mera relación entre dos individuos humanos es, por su índole cerrada, imagen errónea de la verdadera relación educativa. Hay un ámbito, o mejor, cierta morada que en la raíz de las condiciones funda las exigidas por este segundo tipo de relación. Si cultura son todas las experiencias que comparte un determinado grupo de personas, y las formas generales en que el mismo grupo interpreta dichas experiencias, la ayuda y el encuentro personal educativos solo pueden nacer y desarrollarse en la cultura, vivificadora del espíritu como hogar donde él brota. Quien hable sobre "educación", de manera inevitable refiere el intento de promoción humana a tal o cual modelo ofrecido por la cultura <sup>422</sup>, ya sea para aceptarlo, ya para una sustitución más o menos profunda; y aun en el segundo caso, la luz y la fuerza transformadoras surgen en relación con el ambiente cultural, que las condiciona de raíz. ¿Hasta dónde y con qué eficacia vige el condicionamiento? No puede soslayarse la interroga-

ción; mas ahora limitémonos a ver en la cultura un hecho ineludible, dentro de la perspectiva pedagógica, así como también en su entorno y en sus bases y elementos <sup>423</sup>.

Otra vez se insinúa aquí la antinomia, por dualidad entre la persona - singular y única, puesto que es libre - y las condiciones que de modo necesario (opuesto, por su índole determinada, a la identidad libre) la hacen ser tal cual es: estas últimas, en algún sentido y medida, al actuar establecen y son la realidad íntima de la persona, y en igual sentido y medida le son idénticas desde la propia alteridad. Sin dar nuevamente primacía al carácter ontológico del tema, cabe reconocer aspectos sociales y educativos que no superan, en su respectivo campo, la negación recíproca, siquiera parcial, dentro de un proceso inacabable de tensiones entre la persona y el contexto de cultura y grupo humano. Posiblemente un medio claro y vivo de introducirse en tal dialéctica, sea recordar la contraposición entre el Emilio de Rousseau y el Contrato social que el filósofo también compuso. Por una parte, escuchamos la afirmación categórica del individuo, que gracias a su inteligencia, bondad natural y poder de iniciativa, se educa y desarrolla adecuadamente en todos los aspectos esenciales al hombre. Por otra parte, se nos dice, en el Estado los individuos gozan de libertad, al hacer suyas las decisiones de la mayoría; ha de prevalecer el bien común sobre todo tipo de intereses o bienes individuales; y en fin, el individuo sólo tiene existencia, sentido y valor humanos dentro de la sociedad <sup>424</sup>.

Mas los esquemas explicativos no proceden, aunque sean cómodos, si les falta algo que el autor de la teoría, proposición o texto originales tenía como clave para descubrir la solución del problema. Sin duda, Rousseau nos habla del individuo que en la propia soledad se cultiva y se forma. Ahora bien, según él, si lo humano brota ahí, debe superarse en situaciones ulteriores, de tipo diverso, infecundas sin esa formación inicial, pero no solo más perfectivas que

las primeras, sino incluso destinadas por su valor y eficiencia a configurar una vida de signo opuesto, con predominio total de la sociedad sobre los individuos que la componen <sup>425</sup>. La dimensión social se interpreta, pues, como fin de los valores, recursos e identidad concreta de cada núcleo subjetivo, si bien esta identidad, con sus recursos y valores, mantiene cierta primacía, como origen primordial de educación, pues la persona adquiere por sí misma lo necesario para ser miembro de una sociedad libre y justa. Podemos ir más lejos, y apercibirnos de que la sociedad educa, no solo con carácter de fin, sino como sujeto (origen, factor y destinatario) de un proceso de formación común a todos los miembros: educarse es ajustar de modo permanente la vida a un orden previo, ulterior y más profundo, según el cual el desarrollo perfectivo nace en el conjunto de personas relacionadas, en ellas asume las exigencias, aptitudes y dinanismos de superación, y así es dialéctica de promoción humana, abarcadora de los individuos por aunarlos de modo que en sus relaciones recíprocas se realicen y promuevan <sup>426</sup>. Lo dicho sólo puede ser aceptado si admite y adopta como fin que cada miembro de la sociedad, efectivamente, se promueva con el proceso perfectivo común: que el proceso, de suyo, pueda y deba desarrollarse según los valores, definidos por la trascendencia. Mas esta afirmación de la persona como fin, y aun la de los recursos y valores personales en la raíz de la promoción común no impiden, antes bien, hacen posible reconocer que el entorno humano influye en el individuo con fuerza muy honda <sup>427</sup>: a través del influjo - más o menos adecuado, pero ineludible - surge el dinamismo personal que, por abrirnos a la trascendencia, da sentido y eficacia a la dialéctica humanizadora, condicionada y libre, entre la persona y ese entorno humano.

#### Desarrollo intencional.

Si educación es dialéctica, sus factores actúan según dos dimensiones (aunque la presente imagen es poco fiel, y ha de ser corregida). Por una parte, el

núcleo subjetivo se contrapone, en dialéctica de interacción humana, a su con  
texto de sociedad y cultura; por otra - según la dimensión correlativa - lo hu\_  
 mano sólo puede existir en tensión entre finitud y trascendencia. A nivel de  
 situaciones fácticas, educación es el ajuste progresivo de la persona al con\_  
 texto, por realización habitual y cada vez más efectiva de las aptitudes con  
 que ella, a través de las condiciones impuestas a su actividad, puede conseguir,  
 en su vida personal y en lo humano del mismo contexto, una superación acorde  
 con las exigencias de su propia vida, y de la ajena unida a la propia <sup>428</sup>. Al  
 interrogarnos sobre el factor (si alguno parece mostrarse) que de manera deci\_  
 siva permite ese proceso por darle sentido y realidad, hallamos tal vez la ap\_  
 titud para comprender las situaciones, verlas en su relatividad e inadecuación,  
 querer sustituirlas, de modo inteligente y responsable, según cierto imperati\_  
 vo que nos impulsa más allá de ellas y aun más allá de todos los límites <sup>429</sup>.  
 No resulta fácil eludir esta dimensión de trascendencia, activa y capital en  
 la dialéctica del desarrollo intencional perfecto que llamamos educación.

Por ser el individuo sujeto de sus actos, las situaciones no prevalecen so\_  
 bre el poder con que los realiza, a través del cual se forma según los valores  
 y por ende, en igual medida, traduce la afinidad entre el espíritu y la tras\_  
 cendencia. Hay, pues, en el proceso de formación personal, iniciativa, que el  
sujeto despliega a partir de la alteridad. Así asume él los valores; por iden\_  
 tificarse en su aspiración afectiva y su proyecto con la alteridad que trascien\_  
 de los límites, es capaz de referirle cualesquiera situaciones, siempre parcia\_  
 les, y al hacerlo puede constituir dentro de la finitud modos de existenciaaná\_  
 logos a los que ve en aquel horizonte. No sólo se trata de imprimir en la pro\_  
 pia vida individual el sello de los valores; el entorno humano, y aun las con\_  
 diciones impuestas por el mundo objetivo, deben configurarse también según esa  
 iniciativa y fidelidad. Ni basta con que la interacción de la persona y su con\_  
 texto situacional se produzca antes de modo neutro, sin tal dimensión, y la

adopte después: la dialéctica de formación humana tiene realidad y sentido por nuestra apertura activa, abarcadora de los hechos, que lleva consigo luz y recursos para dominarlos. Pero no cabe suponer en la raíz de nuestra capacidad una delimitación que por su aspecto valioso y afirmativo, por darnos existencia autónoma, niegue y excluya a nivel constitutivo los influjos venidos del entorno humano. Somos, en efecto, lo que nos hacen dichos influjos - y todos los ejercidos sobre el individuo concreto, desde las siempre cambiables situaciones - a través de cierta asimilación que los introduce en lo subjetivo: que sustituye en ellos la alteridad por el devenir de la persona, y en último término por la constitución personal, modificada al recibirlos.

Si hemos de educar (o sea, prestar ayuda para que se eduquen a sí mismos el niño y el joven), entre los factores de cambio que con su dinamismo inciden en la persona desde el contexto situacional, es preciso tengamos en cuenta la cultura, según queda sugerido. Vemos en ella con claridad un factor de formación expresamente humano. Formarse es dar a la propia vida rasgos que en él significan e incluyen la presencia de los valores <sup>430</sup>, lograda por quienes en común hacen efectiva la dialéctica de superación entre la finitud y el horizonte personal de trascendencia. Mas no se podría participar en los valores de la cultura, ni siquiera podría constituirse ella según los caracteres o notas que la definen, si los sujetos carecieran de iniciativa ante los hechos o realidades, dentro de las situaciones. Por el contrario, la aptitud para asumir los recursos, condiciones y límites, y para referirlos al proyecto humano que brota de nuestra apertura a la trascendencia, permite formar la cultura, transformarla a la luz de los valores, y formarse desde ella <sup>431</sup>. Ni el grupo ni el individuo tienen primacía absoluta; no la tiene tampoco ninguna sociedad; posee tal primacía la trascendencia - alteridad concreta, abarcadora y asequible - que se comunica a las personas, la cual solo se les comunica si éstas, en dialéctica de relaciones recíprocas, dan curso y efectividad a las aptitudes hu-



manas superiores (que siéndolo son radicales y específicas).

El horizonte humano del valor trasciende los límites impuestos por la realidad; y si la trascendencia a su vez se impone respecto de todos los límites - si es "abarcadora", de modo incondicional -, en ella hay aquel horizonte infinito de valor. Las personas existen ante esa plenitud valiosa y trascendente (mostrada siquiera como luz y energía negadoras de todo cuanto nos niega u opri-me), con la que el espíritu guarda concreta y honda afinidad. El espíritu establece y es, en la persona a la que constituye, no ya únicamente poder de situarse en relación correcta con las realidades, sino también poder efectivo de situarlas correctamente, en relación con un más cualitativo ulterior a todo cuanto las determina como deficientes y enajenadoras. La cultura y la sociedad ofrecen un peligro difícilmente superable: el de introducir al hombre en estructuras que solo dan respuesta a problemas inmediatos, al paso que en la raíz de la misma respuesta no queda lugar para la iniciativa y la fuerza renovadora. Así actúan a menudo las instituciones educativas, al impartir la cultura de modo funcional, según los intereses de grupos o individuos que se sirven de ellas para mantener la propia posición de privilegio, dominar, promoverse con recursos de diversa índole conseguidos a costa de quienes viven en servidumbre <sup>432</sup>. Mas lo grave y deshumanizador de tales hechos, aunque no pueda ser superado con entera adecuación ni de forma definitiva, deja abierta a las personas la posibilidad no ilusoria de incidir en los esquemas y leyes establecidos <sup>433</sup>, enjuiciarlos según las perspectivas últimas del valor - no solo según fines inmediatos -, y desarrollar a través del pensamiento y de la afectividad y la volición, en toda la vida humana concreta, un proyecto que dé curso y eficacia a procesos de superación genuina, acordes con la trascendencia del fin personal y transformativos de lo que en las realidades y situaciones pugna por relegarnos al nivel de instrumento o función.

La mente humana debe recibir influjos que le descubran la realidad, y le in-

diquen cómo relacionarla de manera justa y efectiva con los valores y exigencias de la persona. Ahora bien, tales influjos presuponen en la persona capacidad esencial y concreta de conocer; más aún, remiten a una presencia si- quiera inicial (todavía imprecisa y oscura) de la verdad en la mente <sup>434</sup>. El entorno que establecen la cultura y la sociedad al dar forma a condiciones ineludibles y radicales, ofrece medios necesarios a nuestro dianmismo, y le imprime una dirección hasta cierto punto forzosa para que el sujeto despliegue los recursos personales de iniciativa, nunca creadores ni de la propia aptitud ni de los efectos que ésta permite realizar. Pero si el contexto sociocultural en alguna medida nos determina y configura, no lo puede, en ningún caso, fuera de la interacción en que las aptitudes y energías de la persona, influidas por dicho contexto, intervienen no ya como uno de los factores esenciales, sino también con verdadera primacía: dentro de las situaciones, que en conjunto llevan consigo y son condicionamiento radical, la persona da cabida a los cambios - aun a los más íntimos - siendo origen principal de ellos, puesto que los efectúa al asumir influjos del entorno, o de sí misma, y reaccionar con procesos que nacen de la unidad subjetiva. La vida animal muestra inicios de inmanencia, mas aquí se produce un despliegue intencional de energía por el que todo (incluidas las negaciones y la dependencia, bajo sus distintas variedades y maneras de influir) se incorpora a un único proyecto, definido por la afinidad entre la persona y el horizonte personal, siempre ulterior a aquello que nos afecta y condiciona y en algún sentido nos amula. Al expresar ahora los términos "cambio" o "proceso", no solo se indica una realización global, más o menos honda, siempre inconclusa, de nuevos estados subjetivos y forma nueva de ser en la persona: de modo peculiar, tales términos denotan lo que en esa realización implica presencia cada vez más genuina de la realidad, por el despliegue personal de conocimiento y de iniciativa, según los valores.

El hablar al discípulo para que conozca, no puede ser sino intervención sub-

ordinada, más o menos propia para ponerle en condiciones favorables al conocimiento, que él solo, y nadie en lugar suyo puede realizar. Inspirarle decisiones capaces - con eficacia apenas perceptible, casi siempre, mas en alguna medida capaces - de dar al mundo un rostro más humano y bello, y de dar a las personas, relacionadas con la trascendencia, una progresiva plenitud a través de su afirmación recíproca: actuar así en él para promoverle como persona, tampoco puede ser otra cosa sino ponerle, con mayor o menor validez y efectividad, en condiciones propicias para que él mismo, desde su identidad y no cual mero vehículo de propósitos ajenos, opte y actúe, contribuya a cambiar las situaciones o mejorarlas, y se promueva <sup>435</sup>.

Una y otra vez hemos visto que todos los humanos, obligados por naturaleza a una sucesión de etapas evolutivas durante las cuales todavía son personas en ciernes, o quizá únicamente núcleo germinal de la futura persona, han menester ayuda por parte del tú y del entorno sociocultural. Pero también hemos podido observar repetidas veces la índole subsidiaria de esa aportación: no se trata de sustituir los recursos y energías personales, sino que toda ayuda acorde con el modo humano de ser, presupone y favorece las posibilidades activas de la persona, y no tiene valor auténtico, sentido justo ni eficiencia natural perfecta, al margen de una genuina y esencial subordinación respecto de quien por sus limitaciones (y por su constitución abierta al encuentro humano) debe recibir influjos ajenos <sup>436</sup>.

La interpretación aquí esbozada reconoce, bajo distintos aspectos, la alteridad existente y activa, contrapuesta al reducto individual de la persona; la reconoce como origen absoluto de nuestra subjetividad, al par que, sobre la base de esta afirmación de trascendencia, la afirma además como uno de los factores esenciales a nuestro desarrollo subjetivo, y a las relaciones que mantenemos con el mundo para trasformarlo. Tal interpretación, al mismo tiempo, ve entre las personas cierta unidad relacional profunda, que se traduce en inter

dependencia a nivel de los dinanismos humanos, y que la presupone, con evidencia segura, a nivel de la constitución personal íntima <sup>437</sup>. Si a través de las últimas observaciones resulta para nosotros que la sociedad es, en su raíz, interdependencia tan efectiva y primaria, desbordamos un concepto muy corriente de "sociedad civil", sostenido por quienes la consideran como unidad entre individuos que de raíz se enfrentan y excluyen, y solo se relacionan por interés; aunque según esta noción el derecho natural contribuya a mantener las relaciones recíprocas, una vez aceptadas en común <sup>438</sup>. Dicha noción, sin duda, revela validez funcional, y es aplicable en amplios sectores de la vida humana concreta; mas a fin de evitar equívocos - y evitándolos prevenir errores - conviene, en muchos casos, reducirla al ámbito donde la investigación está sujeta a criterios de estadística, servirse del término "comunidad" si en los aspectos empíricos prevalece la unión <sup>439</sup>, y expresar la interdependencia como un hecho hipotético originario (usar expresiones referidas a lo que ella pueda tener de radical, en la sociedad y en la vida) si la unión debe examinarse en toda su hondura.

#### Las personas, fin dialéctico

A lo largo del estudio, ya a partir de sus reflexiones iniciales, se pregunta aquí acerca de las bases para una idea auténtica y una valoración justa - ambas en la perspectiva pedagógica - de esa unión interhumana, propuesta de modo interrogativo como fin al que el desarrollo intencional de las personas (y por ende, su educación) debe en algún aspecto orientarse. No cabía dar vigencia decisiva a descripciones, ni a "leyes", que sin atender a la pregunta sobre la intencionalidad, solo versaran sobre formas externas de conducta. Más bien se trataba de comprender qué recursos permiten a las personas la superación de las "leyes", fundan el progreso y nos capacitan para humanizar el mundo; qué relaciones recíprocas, entre las personas, hay en esa forma humana de existencia; qué es

preciso buscar, según la misma dimensión, como fin del quehacer humano intencional y perfectivo. Interrogamos, pues, ahora y desde el principio, dentro de un ámbito que relaciona de modo muy estrecho las preguntas sobre el fin inmanente de la persona y sobre el contexto interhumano como fin. Parece no faltan caminos de respuesta admisibles y hasta seguros, con la seguridad relativa propia de juicios sobre hechos abarcadores de la mente humana. Más que exponer una mera noción sin atribuirle consistencia a nivel de realidad efectiva (significada por ella de manera abstracta), hay razones para admitir el concepto de bien común y juzgarlo no sólo representativo de fines exteriores, buscados por las personas como respuesta a ciertas necesidades imposibles o difíciles de colmar sin ayuda ajena, sino también representativo de un todo que incluye las realizaciones valorales obtenidas por las distintas personas, suma y potencia los resultados, merced a la interacción de energías y de recursos, y ofrece medios aptos para que los núcleos personales de valor e iniciativa se promuevan a través de la afirmación mutua, acorde con la afirmación de sí en el interior de la totalidad que constituyen <sup>440</sup>.

La persona ha de ser fin, nunca medio: su existencia singular guarda relación íntima con el carácter absoluto de los valores, ya que éstos se imponen a cada persona de manera incondicional, y así superan todas, dentro del propio núcleo subjetivo, la índole funcional de los medios <sup>441</sup>. Ahora bien, por igual razón, tampoco la totalidad que las incluye, ni un valor que incluya los valores de la misma totalidad, ni siquiera una realización efectiva común que los traiga al plano de las múltiples realizaciones efectivas, ninguna de estas formas de unidad puede, en el sentido y según la medida cabal en que implican a la persona, ser tomada cual medio lícitamente: su concreta implicación personal (la persona implicada) tiene carácter de fin. Contribuir al desarrollo de la persona dentro de la sociedad, en consecuencia, ha de ser encaminarse con la intención, los recursos, el dinamismo y los resultados, hacia un fin que re

alizándose no sólo promueve a una determinada persona, sino también a todas  
cuantas forman con ella unidad a través de relaciones recíprocas, y al formar  
 la anudan con ella un contexto humano que las condiciona, al par que les da ayu\_  
 da y hasta cierto punto las completa, y aun en algún sentido les ofrece todo lo  
 preciso para vivir como personas. La educación guiada por ese fin es educación  
personal, que por serlo, valora a la persona allí donde la halla, sin reducirla  
 al reducto de uno o varios individuos; y que por valorarla, intenta descubrir  
 con exactitud y hondura las condiciones de promoción humana, para cumplirlas se\_  
 gún las aptitudes y exigencias genuinas de la misma persona. Pero las relaciones  
 recíprocas mencionadas no son simple esencia personal concreta: también son, en  
 muchos aspectos, objetividad contrapuesta a las personas, y en tales aspectos  
 tienen carácter de medio para dicha promoción. Quien reconozca, pues, un fin  
social que en el horizonte educativo se diferencia del fin personal, deberá  
 atribuirle, en cierto plano o sector, función de medio para este último, sin que  
 ello impida advertir un ámbito primordial y muy extenso de identidad entre los  
 dos fines, según se ve en la recién sugerida idea de "educación personal".

El estudio presente no se limita a lo que en ambos fines es área de coinci\_  
 dencia, núcleo de identidad entre uno y otro. Tampoco da primacía al área que,  
 dentro del fin social, desborda los planteamientos centrados en la persona co\_  
 mo fin. De hecho, la temática peculiar y exclusiva de la persona ha impuesto  
 los análisis y motivado la reflexión sintética. Queda a la vista lo que de ma\_  
 nera ininterrumpida ha venido pidiéndonos esfuerzo y rigor en este camino, o  
 dicho con más exactitud, en la preocupación por llegar adonde el camino fuera  
 auténtico y practicable: la pregunta pedagógica acerca de un fin realizador de  
la persona, perfectivo para quienes con ella forman unidad por sus relaciones  
recíprocas, y perfectivo también del mismo contexto unitario que resulta de es  
tas relaciones. Aquí lo personal no sólo supera los límites de un individuo  
 concreto y determinado, sino que también incluye las condiciones objetivas de

realización. Ha sido, pues, necesario dar amplitud al enfoque de la pregunta sobre el fin, orientadora del proceso de educación personal; y al dársela ha sido preciso igualmente examinar de raíz, con atención suma, lo que parecía hacerla brotar, en términos todavía vagos y oscuros, pero vigorosa y a la vez prometedora de respuesta.

Habría anulación del fin, y por tanto del proceso, si entendiéramos por educación, a nivel de concepto y de praxis, un desarrollo individual que cerrara a la persona, le impidiera afirmar a quienes la condicionan y la ayudan desde el entorno humano, redujera de modo progresivo la aptitud que le permite dar eficacia humanizadora a las relaciones personales recíprocas, y a las que, en sentido también bilateral, mantiene con el mundo - con la realidad objetiva - dentro del contexto interhumano. Otro tanto ocurre, si bien por abuso opuesto, cuando se busca un estado objetivo de cosas en el que las personas son absorbidas por su interdependencia, hasta desaparecer como núcleos singulares e irreductibles, o quedan dominadas por las condiciones que impone la realidad <sup>442</sup>.

La dependencia ha de traducirse en afirmación personal efectiva y abierta, según la trascendencia de los valores: el contexto de sociedad y condiciones objetivas debe ser asumido por las personas (con amplitud que desborda a cada individuo) y actuar así en éstas como origen eficaz, aunque nunca absoluto, de promoción para todas ellas <sup>443</sup>. Con evidente razón y oportunidad, advierte Natorp, haciendo suya la postura de Pestalozzi, que en la base y el horizonte educativos, la sociedad es origen o factor y a la vez tarea para las personas <sup>444</sup>. Quienes se educan a partir de la sociedad, o sea, todos cuantos se educan, a través del mismo proceso deben cambiarla, de manera que sirva, con progresiva adecuación, a las exigencias personales de todos los miembros, definidas por el poder sobre la realidad, la apertura al encuentro y comunicación recíproca, y la aptitud que nos permite superarnos según la dimensión de trascendencia.

## E P I L O G O

Son ya muchos los años transcurridos desde que inicié este trabajo. Con la forzada lentitud (aparte de reflejarse en ella limitaciones que la han favorecido) se quería dar respuesta a un proyecto de reflexión fundamental estricta y coherente, capaz de señalar los presupuestos filosóficos del fin que la educación como proceso interhumano debe proponerse y necesita alcanzar. Ahora, terminada la tarea, conviene preguntarnos en qué medida hay adecuación entre los resultados y los objetivos del largo y difícil intento; qué bases teóricas parecen ofrecer ya fundamentación reflexiva - si la hay en este ensayo de filosofía pedagógica - para determinar el fin social de la educación, y para atribuirle validez, según las exigencias hondas y esenciales de la sociedad y de la persona. Por último, conviene vislumbrar el camino que desde el punto donde estamos puede recorrerse, en el campo de los problemas educativos.

El trabajo procuraba contribuir, ya desde sus primeras etapas, al esclarecimiento de la cuestión presupuesta por dicho "fin social"; pero no pretendía llegar a una solución que por su evidencia fuera aceptada con seguridad indiscutible. Si diversas limitaciones subjetivas y situacionales no hubieran impedido tal pretensión, bastaba con la índole del tema para hacerla imponible como resultado y como proyecto. La decisión firme de llegar siquiera a una respuesta aceptable (el deseo vivo de conseguirla por aplicación eficaz de los medios) ha impuesto severidad en los análisis y cierta autocrítica ri-



gurosa a través de las inferencias lógicas. Sin esclarecer toda la amplitud complejísima de esa cuestión, en los diferentes capítulos la bibliografía ha sido pauta de reflexión dialéctica. La suma de citas, y a su lado la cantidad mayor de textos recogidos sin que expresamente figuren, incluyen algo, quizá representativo, mas en todo caso incompleto, de la documentación profusa que el tema pedía para una confrontación cabal de posturas y planteamientos. Muy clara resulta la inadecuación, si enjuiciamos la bibliografía según el imperativo metódico de su hermenéutica. No obstante, el sentido inmediato o también próximo de las lecturas ha permitido que la mente desarrollara la dialéctica personal de reflexión, en los análisis de hechos, en las inferencias y en la autocrítica implicada por unos y otras.

Respecto del lenguaje, desprovisto de espontaneidad y sencillez por el rigor que el método le imponía, una de las preocupaciones dominantes ha sido la de excluir de él toda ambigüedad. En los cuatro primeros capítulos he debido reelaborarlo completamente: un tiempo muy largo separaba aquellos capítulos primeros del último.

Si el método puede llamarse "reflexivo", quedaba por decir sobre su naturaleza que uno de los aspectos principales es la forma no lineal en que se producen las ilaciones: la forma como de círculos enlazados y progresivos que marcan el desarrollo del pensamiento. Siempre renace la misma cuestión: aquí, la cuestión radical de lo uno y lo múltiple. Cada vez con nuevos datos, ocupa los espacios del tema ya conocidos la pregunta acerca de cómo deben interpretarse las relaciones entre unidades contrapuestas, pero incluidas en cierta unidad común, y esas relaciones de índole diversa, si las hay, que tienen su término de vinculación en el propio vínculo común de unidad. Para interrogar con sentido y con validez sobre "el fin social de la educación", se me exigía sin duda hacer tal pregunta desde numerosos puntos de vista; y en un trabajo

de fundamentación teórica sobre experiencias, se me exigía además repetirla según distintos niveles de realidad. En cada punto donde el círculo de respuesta parecía cerrarse y ofrecer una determinada conclusión - volvemos a la imagen de los círculos - algún dato nuevo, debido la mayoría de las veces a los textos bibliográficos, actuaba como factor dialéctico dentro del orden conceptual ya conseguido, y hacía aparecer otro tipo de estructura: abierta a la interrogación desde elementos o datos irreducibles a los anteriores (nuevos, porque el conjunto u orden era ya distinto). La reiteración de la pregunta inicial en un ámbito ulterior y cada vez más complejo, no sólo permitía avanzar al mismo nivel, sino que también ha permitido - con limitaciones para mí insuperables - ver los presupuestos filosóficos del mencionado fin según varios aspectos y criterios de fundamentación. Lo que en todos los casos permanece, es la intencionalidad pedagógica y educativa de la pregunta.

Según lo dicho sobre el método, las conclusiones que surgían a lo largo del estudio no pueden ahora juxtaponerse, como piezas que encajan y al mismo tiempo se excluyen entre sí. Tampoco pueden resumirse en proposiciones unidas de modo lineal, como teoremas geométricos ya demostrados y a través de su demostración evidentes de una vez por todas. Son conclusiones que se implican de forma peculiar: cada una supone y en alguna medida contiene las anteriores, pero cada una además se problematiza y se replantea, al asumir datos que la someten a dialéctica interrogativa y hacen surgir así la conclusión siguiente. En los siete capítulos el trabajo llega a sendas soluciones inacabadas, y las reelabora dentro de un contexto ulterior hasta anudarse en ciertas proposiciones últimas, que por su parte no ofrecen tampoco respuesta adecuada y definitiva, sino sólo intento de fundarla, y piden mayor amplitud en el desarrollo de la reflexión sobre el tema a nivel de pedagogía. Arrancar, pues, las conclusiones de su contexto, significa romper la coherencia lógica, y aun quizá

alterar profundamente el sentido que debía inspirarlas. Por eso, los esquemas transcritos a continuación son más bien llamadas, que invitan a ver en los lugares correspondientes del estudio tal o cual aportación a la respuesta y el renacer de la pregunta.

1. Se nos ha propuesto, desde un último horizonte explicativo, la admisión del "acto de ser" en identidad con la trascendencia absoluta, libre, comunicada por donación, que permite "ser" a una "dependencia total" (la constituye) y en ella hace efectiva la realidad irreductible de los entes.

La luz, imprecisa, pero segura y abarcadora, por la que decimos "es", y al decirlo podemos optar, sugiere un proceso de educación personal e interhumana abierto, con base en la respuesta afirmativa, apto para dar al hombre dominio sobre la realidad a través de intentos eficaces y humanizadores. Nada de esto puede lograrse según las exigencias de solución absoluta que nos constituyen y mueven, si nuestra relatividad, más honda y constitutiva aún, nos reclusa en el "orden" de los entes. Lo relativo no ofrece base, poder ni explicación absolutos, pero los exige y presupone; y desde la luz que esclarece la interioridad subjetiva, los revela cual "todo", sin el que la persona se frustraría de modo irremediable: sin él no podría la persona ser en medida alguna. (Pp.25 s.).

2. La no-plenitud en el ser indica no-unidad en la constitución: estructura, que supone dentro de su unidad relativa factores irreductibles y contrapuestos. El ser no se recibe como si procediera del exterior, no suma al ente realidad nueva y sobreañadida, ni tampoco guarda sujeción real: es todo cuanto son los entes. El acto de ser da a las determinaciones, a la "forma" constitutiva, al ente en su irrepetible unidad, la presencia radical: el hecho de "constituirse". La unidad constitutiva de los entes, y la verdad en cada uno

y entre todos, son relativas: de por sí son nada, indiferencia del acto y la limitación, del ser y el no-ser. Mas por la participación que se realiza al tener los entes limitados su raíz en el ser absoluto, la misma unidad es estructura de esencia receptiva y acto de ser. Ello ofrece base y cauce de solución al hecho de la inadecuación radical que vemos en todo lo relativo. Participar así del orden absoluto, constituirse como unidad por el acto de ser desde esa raíz incondicional, es afincarse en un dinamismo que se define y viene dado por la trascendencia.

Según esta hipótesis, la pluralidad es afirmativa: tiene sentido, queda immune de contradicción. A nivel de personas, dicha pluralidad consiste en armonía de unidades que se contraponen, y que relacionadas en su alteridad recíproca, desarrollan la pertenencia al origen común, realizador de todas ellas en unicidad, interrelación, y eficacia constitutiva superior a las condiciones impuestas por la finitud. Al aceptar la hipótesis el quehacer educacional aparece factible como tarea siempre inacabada, pero fecunda y progresiva, de identificar al hombre, colectivo y personal, con lo ulterior y absoluto de su entidad abierta, activa y transformadora, capaz de trascendencia sobre la base de una "donación reconocida". (Pp. 53 s.).

3. Al recibir los entes aquello que en la propia unidad entitativa son, y lo que dentro de esa unidad hace se constituyan, al recibirlo de manera incondicional, se establece entre todos cierta comunicación íntima; hay en la raíz de todos lo preciso para que dentro de la finitud el ser prevalesca sobre la nada; y el horizonte del espíritu humano ofrece recursos inagotables de superación, abiertos a las personas y en igual medida poderosos para abrirlas al encuentro mutuo, con dominio común sobre las cosas y sus energías, y de forma directa, con la mutua afirmación personal.

Si la trascendencia resulta asequible en su poder y alteridad absoluta, ca

be promover el desarrollo humano formativo, tan eficaz como inacabable, y tan afirmativo de las personas como de la unión entre ellas; todo según condiciones impuestas por nuestro constitutivo "ser en el mundo". La hipótesis aquí bosquejada conduce, pues, a reconocer posible una auténtica formación interhumana y personal. (P. 79).

4. Mientras la razón y la voluntad no lleguen de ninguna forma a aflorar sobre el nivel de los medios inscritos en la finitud - lo cual no parece posible -, ésta nos absorbe, y no somos aún libres. Al trascender las limitaciones hallamos el fundamento. Según la dimensión de infinito, nuestra libertad es un "sí" con que Dios agracia al hombre; pero un "sí" en riesgo, más aún, oprimido innumerables veces por la realidad efectiva del "no", que consiste en rehusar la trascendencia, y se traduce en negación de poder y de entidad.

La hipótesis propuesta permite, si es válida, reconocer al hombre en un contexto relacional explicativo, no infundado ni tampoco supresor, antes bien, explicativo de lo humano por referencia al "todo" que el hombre mismo descubre en la propia singularidad e interrelación subjetivas, por el cual y respecto del cual es libre. En la respuesta aquí apuntada parecen recogerse datos esclarecedores, hondos y a la vez conflictivos. La trascendencia y la finitud se nos revelan en la raíz del devenir humano; pero no con igual eficacia de sus influjos, sino de modo que el devenir radique en un Acto ulterior a toda relatividad, y el poder humano de iniciativa sea por ello capaz de imponerse en el hombre, y en la constitución y desarrollo de los grupos humanos, así como también en las relaciones con la alteridad concreta de las cosas y de sus recursos y energías. (Pp. 112 s.).

5. Tanto mayor es la "suficiencia", más perfectas la unidad y "autofunda\_

ción", cuanto más prevalecen el acto y la forma sobre la dispersión espacio-temporal, sobre la "materia". La individuación y el hecho mismo de estar realizada se deben, en su aspecto positivo y valioso (como unidad que se funda y configura, y es estimable), a la trascendencia del ser y de su unidad. Al advertir una función esencial en la "materia", ha parecido mostrárenos su inadecuación para constituir los entes del mundo corpóreo; o sea, para darles la relativa suficiencia que en la individuación les atañe y reciben. A este propósito, la función esencial de la materia se traduce en dispersión, que por la forma y el acto consiste en pluralidad valiosa; cada uno de los miembros posee el carácter de "en sí". Lo múltiple es manifestación, fruto y presencia de la unidad, y del valor que la unidad lleva consigo.

La materia como realidad corpórea condiciona al espíritu, y a partir de hechos tan indudables como oscuros, se impone en la raíz de todas las experiencias personales. Se impone con fuerza mayor que la de todos los recursos e instancias idealistas, y obliga a reconocer en la no-unidad suficiencia superior a la de toda síntesis lograda por la reflexión e iniciativa humanas. Aparece la pluralidad con exigencia relativa, pero no menos irreductible que la del "ser" en su propio horizonte unitario. Debía aclararse el cómo de la no-unidad en los entes, y acabamos de recoger un intento de explicación, a nivel de hechos espacio-temporales.

Las experiencias han permitido ver el horizonte incondicional que da sentido y constitución a los entes. Al explicitarlas en su tensión íntima, hay ocasión de esclarecer las relaciones recíprocas entre el conjunto y la unidad, allí donde ésta se llama "persona"; allí donde la unidad, siendo persona, revela, por el pensamiento y el poder de iniciativa personales, afinidad estrecha y profunda con cierta alteridad libre, ulterior a los entes, constitutiva de ellos, presente en la misma unidad y en las demás personas. (Pp. 139 ss.).

6. La aptitud personal para "ser todo" y siéndolo ser uno mismo, impone un quehacer inacabable. Esa aptitud es exigencia de realización progresiva, sin que la persona pueda realizarse nunca de modo cabal y perfecto. La dialéctica de interacción estructural, asumida por las personas y abarcadora de ellas, en ambos aspectos esenciales es siempre inconclusa, capaz de progreso ulterior, impositiva respecto del poder de iniciativa personal. Otro tanto se debe concluir a propósito del encuentro mutuo que las personas requieren como ineludible, más allá de los cauces o límites determinados por las estructuras, encuentro personal según la dimensión humana de trascendencia. La sola forma de existencia personal que cumple los presupuestos establecidos a nivel de constitución en la persona misma, y a nivel de estructuras en el contexto interhumano, se cifra, pues, en una dialéctica dominada por la relación entre las personas, que se encuentran y afirman, y la trascendencia: dialéctica cuyos factores radican en el modo humano de ser - esencia humana - y en las leyes del mundo material referidas al hombre, pero todo según cierta determinación, según cierto sentido y poder, que vienen dados al ser admitida con libertad y ejercerse en las personas - a través de relaciones recíprocas y con afirmación mutua - la primacía liberadora y absoluta de la trascendencia.

Nada del hombre está concluido: su identidad es un hacerse, en todos los aspectos de la persona, si bien los correspondientes recursos y energías ya constituyen, de forma germinal, esa misma identidad al comienzo del devenir que la afecta y debe modelarla. Interrogarnos sobre el modo humano de existir no significa, pues, examen de hechos ya seguros en su respectiva realidad: es preguntarse sobre un quehacer ineludible, esencial a la persona. Ante ella, a partir de la constitución íntima y originaria, se descubre un fin con el que su educación y toda su vida han de identificarse en forma progresiva, a través de la interacción humana y la afirmación recíproca de las personas, desde

un contexto relacional que cobra sentido liberador por la trascendencia (Pp. 225 s.).

7. La persona ha de ser fin, nunca medio: su existencia singular guarda relación íntima con el carácter absoluto de los valores, ya que éstos se imponen a la persona de manera incondicional, y así superan todas, dentro del propio núcleo subjetivo, la índole funcional de los medios. Ahora bien, por igual razón, tampoco la totalidad que las incluye, ni un valor que incluya los valores de la misma totalidad, ni siquiera una realización efectiva común que los traiga al plano de las múltiples realizaciones efectivas, ninguna de estas formas de unidad puede, en el sentido y según la medida cabal en que implican a la persona, ser tomada cual medio lícitamente: su concreta implicación personal (la persona implicada) se impone como fin. Contribuir al desarrollo de la persona dentro de la sociedad, en consecuencia, ha de ser encaminarse con la intención, los recursos, el dinamismo y los resultados, hacia un fin que realizándose no sólo promueva a una determinada persona, sino también a todas cuantas forman con ella unidad a través de relaciones recíprocas, y al formarla anudan con ella un contexto humano que las condiciona, al par que les da ayuda y hasta cierto punto las completa, y aun en algún sentido les ofrece todo lo preciso para vivir como personas.

La educación guiada por ese fin es educación personal, que por serlo valora a la persona allí donde la halla, sin reducirla al reducto de uno o varios individuos; y que por valorarla, intenta descubrir con exactitud las condiciones de promoción humana, para cumplirlas según las aptitudes y exigencias de la misma persona.

Pero las relaciones recíprocas mencionadas no son simple esencia personal concreta: también son, en muchos aspectos, objetividad contrapuesta a las personas, y en tales aspectos tienen carácter de medio para dicha promoción. Quien



reconozca, pues, un fin social que en el horizonte educativo se diferencia del fin personal, deberá atribuirle, en cierto plano o sector, función de medio para este último, sin que ello impida advertir un ámbito primordial y muy extenso de identidad entre los dos fines, según se ve en la recién sugerida idea de "educación personal". (Pp. 256 s.).

Quedan disponibles, al término de este trabajo, materiales que permiten proseguir el estudio del tema bajo otros aspectos pedagógicos. Hasta ahora la tarea se refería a planteamientos de Filosofía de la educación, sin adentrarse en las aplicaciones educativas. El nuevo trabajo que se proyecta, ha de ser: Problemática y objetivos de la Pedagogía social.

## N O T A S

### C a p í t u l o   p r i m e r o

- 1    Santo Tomás: "Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt".  
S. Th., I, q.8, a.1.

"Hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab ipso nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam". De Potentia, q.7, a.2, ad 9.

Cfr. S.Th., I, q.3, a.4; S.Th., I, q.7, a.1; Contra Gentes, I, c.23.

C. Fabro: "Come il currere è compreso esser ciò per partecipazione del quale il currens corre, così l'esse è quella formalità o attualità suprema per partecipazione alla quale è compreso esser di fatto tutto ciò che in concreto esiste". La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 395.

- 2    R. Guardini: "Die Wahrheitsfrage lautet nicht nur: was ist, was geschieht? Auch nicht nur: nach welchen Ordnungen und Gesetzen besteht das Bestehende und geschieht das Geschehende? Sie lautet so, wie schon die Griechen sie formuliert haben: Was ist das, was ist? Was ist sein Wesen und sein Sinn? Was ist jene Ur-Energie, mit der sie sich gegen das Nichts behauptet: das Sein? Die Frage erwacht nicht aus subjektivem Belieben, sondern aus einem Anruf, den das Sein selbst an den Geist richtet". Die Verantwortung des Studenten für die Kultur, in Die Verantwortung der

Universität, pp. 5-35.

- 3 Cfr. M.F. Sciacca, Herejías y verdades de nuestro tiempo, pp. 293 s.
- 4 P. Natorp acentúa dicha limitación: "In dem Sinne doch ist die Forderung der Einheit des Prinzips begründet, dass es ein einziger, zwingender Zusammenhang untrennbar unter sich verbundener Gedankenmotive sein muss, auf den sich zuletzt alles zurückführt". Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen, p. 39.
- 5 Es conocida la disconformidad de M. Heidegger ante la formulación que la metafísica hace de este problema: "Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt, weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken". Zur Seinsfrage, p. 26.
- 6 J.-B. Lotz: "Iam in iudicio apparet, to esse non solum unamquamque rem, sed etiam pluralitatem rerum unificare. Nam unificatio iudicialis aequivalet reductioni plurium rerum singularium ad unam essentiam et plurium essentiarum ad unum esse. Ultimatum in omni iudicio unitas ordinis essendi omnia entia includentis attingitur; ideo ens singulare intra hunc ordinem cum omnibus aliis coniungitur". Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata, p. 155.
- 7 M.F. Sciacca: "El ser en universal no es algo juzgado o que pueda ser juzgado, sino el principio de inteligibilidad (el primer momento del acto de pensar) con que se juzga una cosa, con que se formulan los conceptos de los entes reales". El hombre, este desequilibrado, pp. 26 s.
- 8 Santo Tomás: "Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unum quodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens". De Veritate, q.1, a.1, c.

J. Duns Escoto: "Ens per nihil notius explicatur". Tratado acerca del Primer Principio, c.4, concl.9. En Dios uno y trino, Ed. B.A.C., p. 685.

- 9 L. Lavelle: "Je ne m'évade jamais de l'être; et il est contradictoire que je puisse le nier, puisque je pose, en le niant, mon être que je nie. Imaginer qu'il n'y a rien, c'est substituer au monde son image qui n'est pas rien; vouloir se placer avant la naissance de l'être ou après son abolition, c'est le penser encore soit comme une possibilité, soit comme un souvenir; et me refouler moi-même dans le néant où j'en sevelis tout ce qui est, c'est supposer qu'il existe quelqu'un qui en juge et m'ériger moi-même en témoin de son existence idéale. Toutes les formes particulières de l'être peuvent disparaître; on a montré justement que poser le néant, c'est étendre au tout, par une extrapolation illégitime, ce qui ne convient qu'à la partie et que la destruction de la partie comme telle, c'est toujours son remplacement par une autre". De l'être, p. 12.

Cfr. A. Marc, Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, p. 175.

- 10 J.-B. Lotz: "Esse copulae solum eatenus exerceri potest, quatenus in ipso tamquam ultima eius radix Esse subsistens praelineatur (Vor-griff). Hinc in judicio revera reductio ad rationem ontologicam absolute ultimam fit, quare in ipso vere intuitio intellectualis modo inverso repetitur. Simile quid S. Thomas enuntiat: 'Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito'; nam 'nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis' (De ver. q.22 a.2 ad 1)". Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata, p. 50.

A. Brémond: "J'affirme absolument telle vérité et j'affirme par le fait même tout ce qui garantit l'absolu de mon affirmation. Or il ne peut y avoir qu'une raison ontologique de mon affirmation absolue, c'est la vérité que Dieu est". Cit. par H. de Lubac en Sur les chemins de Dieu, p. 274.

M. Blondel: "Tout acte de connaissance véritable, toute pensée digne de ce nom, si élémentaire qu'on l'imagine, pose invinciblement une transcendence de l'esprit à l'égard de l'ordre immanent des choses apparemment données et subies. Donc, avant toute réflexion critique et pour permettre cette réflexion même, il y a en nous l'assertion vécue d'une réa-

lité ultérieure ou supérieure à tout fait, à toute pensée qui se limiterait elle-même". Cit. en id., pp. 273 s.

- 11 J. Maritain: "No por accidente, sino por un efecto estrictamente necesario, inscrito en la naturaleza de las cosas, toda experiencia absoluta de ateísmo, si se conduce consciente y rigurosamente, provoca al fin la disolución psíquica". Humanismo integral, p. 71.

H. de Lubac: "Pour avoir le droit de nier Dieu sans se contredire, il faudrait pouvoir, du même coup, cesser de vouloir et de penser. Il faudrait cesser de parler". Sur les chemins de Dieu, p. 46. Cfr. pp. 98 s.

- 12 M.F. Sciacca: "En la raíz de toda negación del Ser se halla la originaria negación de sí mismo, del existente; y la carencia de este reconocimiento primario es la causa de todo desconocimiento posterior". El hombre, este desequilibrado, p. 45.

Cfr. V. La Via, L'ateismo come negazione impossibile, en Il problema dell'ateismo, pp. 295-300. Véanse también estudios de otros varios autores, en el mismo volumen.

- 13 Véase, por ejemplo, la doctrina de Lamennais, recogida y examinada por A. Marc en Psychologie réflexive. Tome I, La connaissance, pp. 303 s.

- 14 San Buenaventura: "Definitio debet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantia. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum [...]. Cum 'privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones', non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius rerum creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua prioritate". Itinerario del alma a Dios, en Obras, ed. bilingüe, B.A.C., pp. 592-594.

- 15 Santo Tomás: "Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat [...]. Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte

includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione [...] Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione". De Veritate, q.10, a.12, c. Cfr. q.10, a.11, c.; q.8, a.1, c.

A. González Álvarez: "Dios no puede contenerse en ningún concepto genérico, porque ni Dios es 'especie' ni el ens in communi es 'género'. Pero el ens in communi es trascendental y contiene el concepto de ente divino quoad id quod significat, no, empero, quoad modum significandi. Por donde vuelve a ponerse de manifiesto que nuestro conocimiento de Dios será real, objetivo, aunque analógico". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 63.

- 16 G. Marcel: "Non seulement transcendant ne peut pas vouloir dire transcendant à l'expérience, mais au contraire il doit pouvoir y avoir une expérience du transcendant en tant que tel, et le mot ne présente un sens qu'à cette condition". Le mystère de l'être. I, Réflexions et mystère, p. 55.

Cfr. J.B. Lotz, Zur philosophischen Klärung der religiösen Erfahrung. En Il problema dell'esperienza religiosa, pp. 259-277. Véanse también otros estudios publicados en el mismo volumen.

- 17 San Buenaventura: "Si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter: quia ens secundum quid nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter, nec ens diminutum nisi per ens perfectum, sicut privatio non intelligitur nisi per habitum. Si ergo omne ens creatum est ens secundum partem, solum autem ens increatum est ens simpliciter et perfectum; necesse est, quod quaelibet entis differentia inferat et concludat, Deum esse". Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis, q.1, a.1 (en Obras de San Buenaventura, B.A.C., t. V, p. 100).

J.-B. Lotz: "Esse subsistens sola redditione completa hominis in intimum fundum sui ipsius et omnium entium attingitur. Redditio vero haec ita perficitur, ut homo magis magisque in multiplicitate quaerat unitatem, in apparentiis intelligat veritatem-simpliciter, in bonis subordinatis amet bonitatem ipsam. Ita Esse subsistens semper profundius inve-

nitur ut Unitas absoluta, intelligitur ut Veritas absoluta, amatur ut Bonitas absoluta". Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata, p. 224.

- 18 A. Marc: "Il est donc loisible de préciser ce qu'est ici l'idée de l'être: ni l'essence en général, le vague 'quelque chose'; ni l'existence abstraite, indéterminée, mais la proportion de l'essence à l'existence concrète; moins un pur concept qu'un jugement; ou mieux le rythme fondamental du jugement: des choses existent, les êtres sont, chacun selon son essence et sa nature". Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, p. 136; cfr. p. 513.
- 19 A. Marc: "Alors que le fini est un simple fait contingent, l'infini est une nécessité de droit, puisque le premier ne se pense et n'est qu'en fonction du second. Parce que l'idée de l'être est la proportion de l'essence à l'existence, du multiple à l'un, de la puissance à l'acte, elle est celle du fini à l'infini". Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, p. 404; cfr. p. 403.
- 20 El concepto tomista de "ente", aclarado según tal dimensión - referencia al Ser absoluto - se justifica del reparo que formula A. Amor Ruibal: "Si no se da distinción positiva entre el ente y sus diferencias, como quiere Cayetano, las diferencias reales de los seres se encierran en acto en la unidad del ente, siquiera sea de una manera confusa. Ahora bien, ¿cómo se refiere en acto el ente a tales diferencias para incluirlas? No individual y singularmente a cada una, porque en tal caso, al predicarse del ente increado, no podría predicarse, dentro del mismo concepto único, también del ente creado, como al predicarse de la substancia, sería imposible se predicase del accidente al mismo tiempo, sin romper la unidad del concepto. No colectivamente, por lo mismo que acabamos de decir, y además porque entonces el ente no se predicaría de cosa alguna, pues no existe cosa alguna que sea la colección de todas las cosas. Resta, pues, tan sólo que el ente se refiera a las diferencias entitativas disyuntivamente, y que de esta manera disyuntiva se aplique, ora al ente infinito, ora al finito; ora a la substancia, ora a los accidentes". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t. IX, pp. 208 s.

- 21 G.M. Manser: "Toda verdadera analogía tiene ya en sí un terminus principalis, un punto cardinal en torno al cual gira todo lo demás; y este papel lo desempeña precisamente el análogo, la unidad de los analogata. Con esto hemos llegado a la principal dificultad del problema. ¿En qué consiste aquella unidad, aquel 'quid unum et idem' de los analogata, esencialmente diversos, en el análogo? Este es el problema en torno al cual gira todo". La esencia del Tomismo, p. 474.
- 22 L. Lavelle suprime la analogía del ser. Así extrema la unidad, al paso que procura mantener la pluralidad entre los términos: "L'être pur, considéré dans sa nature propre, ne peut être ni diminué, ni accru, de telle sorte qu'à l'égard de toutes les formes qu'il peut revêtir, et qui trouvent place dans la hiérarchie, il reçoit toujours la même signification simple et univoque". De l'Être, p. 91; cfr. p. 97.
- 23 Santo Tomás: "In praedicationibus omnia universa reducuntur ad unum primum non univocum sed analogicum, quod est ens". S. Th., 1, q.13, a.5, ad 1.
- 24 Santo Tomás: "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei: secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam et alia per participationes". S. Th., 1, q.4, a.3, ad 3.  
 "De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum". S. Th., 1, q.6, a.2, ad 3. Cfr. De Potentia, q.7, a.7.  
 Cfr. G.M. Manser, La esencia del Tomismo, p. 495.
- 25 G.M. Manser: "El esplendor y la miseria de toda la Metafísica dependen de la doctrina de la analogía, decíamos al principio. Sin duda a más de un lector le pareció que exagerábamos. Pero lo cierto es que nos quedábamos cortos. La efectiva pluralidad de las cosas, sobre la que descansa todo humano saber, se derrumba sin ella. Si el ser - y lo mismo puede afirmarse de todos los trascendentales - se atribuye a las cosas absolutamente aequivoce, las cosas no tendrán ser alguno, y, por consiguiente, no existirá la pluralidad. Si se les atribuye absolutamente univoce, no habrá diversas categorías, sólo habrá una cosa, y, por tan



to, tampoco habrá pluralidad. En resumen, en ambos casos no habrá más que nada o solamente ser, no habrá ser potencial". La esencia del Tomismo, p. 500.

- 26 A. Marc: "L'idée de l'être a été jugée indifféremment abstraite ou concrète selon les points de vue adoptés. Elle est concrète en ce qu'elle représente l'ensemble des choses dans leurs ressemblances et leurs différences, sans faire abstraction des unes ni des autres, mais en les impliquant toutes actuellement bien que confusément. Elle est dite abstraite en un sens plutôt particulier, mais important dans le raisonnement actuel, parce qu'elle est dégagée des particularités individuelles et matérielles des choses. Elle est le pôle dernier sur lequel s'appuie l'esprit pour dématérialiser, intellectualiser les données sensibles, parce qu'elle est en elle-même parfaitement intellectualisée, immatérielle. Ce dernier mot ne veut pas dire, qu'elle exclut de soi la matière partout et toujours, mais seulement qu'elle ne l'inclut pas de soi dans sa notion." Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, p. 607.

- 27 Se llama "formal" la abstracción sugerida, si bien ésta no es la única especie de abstracción formal. Cfr. Santo Tomás, S. Th., I, q.40, a.3, c.

- 28 A. González Álvarez: "Tras la función que se manifiesta en la posición fuera de las causas y de la nada hay algo, ejerciéndola o no, que es más hondo y radical. Es el ser, el acto mismo de existir por el que algo se denomina ente y lo es. Tomamos, pues, la palabra 'existencia' como sinónima del 'esse' latino en cuanto expresivo del acto de ser, tal como se explica en el texto de Tomás de Aquino: 'se dice esse al acto del ente en cuanto ente, esto es, a aquello por lo cual algo se denomina ente en acto en la realidad'. (Quodl. IX, a.3)". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 102.

- 29 A. González Álvarez: "El existir se comporta con el ente como lo máximamente formal. La existencia no es algo extrínseco al ente, sino algo muy íntimo, su propia plenitud. Aunque en sí misma la esencia res-  
ponda al plano de la inteligibilidad pura en directa relación necesaria a una Inteligencia absoluta, en el orden total no se acaba en sí misma,

sino en la existencia con respecto a la cual es potencia. De aquí que el ser de la esencia no pueda ser abstraído perfectamente con abstracción formal". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 58. Cfr. pp. 55, 59.

El problema se roza, y no más, en la siguiente observación de C.

Fabro: "La nozione di 'esse' come actus essendi è il complemento nozionale della nozione di ente reale: essa è assai più semplice di quella di essenza, ma al confronto ben più misteriosa. L'essere, come esistenza, infatti è da noi 'toccato' e vissuto nelle oscure intuizioni della sensibilità e nella presenzialità effimera che hanno in noi gli atti all'anima nostra, e mai penetrato dal nostro intelletto intuitivamente nella sua profonda attualità. È strana, ma è pur questa la condizione del nostro intelletto: esso arriva a comprendere direttamente solo l'essenza, e non coglie l'esistenza che entro un'essenza, secondo la fisiologia di questa". La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 199.

- 30 J.-B. Lotz: "Positive loquendo, abstractio formalis imperfecta qua abstractio quidem formam essendi attingit, qua imperfecta vero eandem formam a modis, quibus ipsa realizatur, non separat. Ideo forma essendi eatenus modum con-creatum entis finiti superat, quatenus ipsa implicite et participative Esse subsistens resplendet, quod autem tantum ratiocinio explicite cognoscitur". Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata, p. 50.

- 31 A. Forest: "Le jugement d'existence, loin d'arrêter la pensée dans la pure représentation de la chose, bientôt suivie peut-être de l'affirmation de l'irrationnel, lui donne au contraire son élan, et nous permet ainsi d'aller d'étape en étape à la rencontre de l'absolu métaphysique. Mais loin de nous faire oublier le réel, ce mouvement de pensée nous y ramène au contraire, et d'une certaine façon nous n'affirmons métaphysiquement Dieu que pour être plus assurés de l'existence des créatures. L'explication métaphysique se présente en effet toujours comme la victoire obtenue sur une représentation du réel toujours abstraite et sans profondeur". Du consentement à l'être, pp. 107 s. (Cit. por H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu, pp. 65 s.).

H. de Lubac: "Le monde objectif est indéfini. C'est un océan sans rivage, où l'esprit a vite fait de se perdre [...] La vraie métaphysique,

elle, est par excellence la science du réel et du concret". Sur les chemins de Dieu, p. 83.

Cfr. A. Marc, Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, pp. 157 s.; C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, pp. 23 s.

- 32 A. González Alvarez: "Los partidarios de la intuición como método metafísico no han advertido su esencial carácter selectivo. En el término de la vía moderna de la intuición concreta no se topan con el ser al que la metafísica antigua trenzaba su ocupación. La pinza de la intuición aprehenderá determinados elementos de la entidad, mientras otros, rebeldes a la captación inmediata, se le escurrirán de las manos". El problema de la finitud, pp. 8 s.

- 33 M. Heidegger: "Der Satz der Identität spricht vom Sein des Seienden. Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist, das lautet: Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst". Identität und Differenz, p. 16.

A. Marc: "Tout commence par l'affirmation de l'être, qui 'tombe sur' (ou dans) l'intelligence' et s'impose à nous avec l'acte de l'affirmation. À cette affirmation prise simplement s'oppose sa négation pure et simple, ou sa contradictoire, le non-être; d'où il suit que, la négation n'étant pas l'affirmation, le non-être est non-être, c'est-à-dire n'est pas être. Comme aucun des deux opposés ne peut s'identifier à l'autre, mais qu'ils restent distincts, et par conséquent divisés, la conclusion logique est que l'être, qui est divisé du non-être, ne l'est pas de soi mais est indivis en lui-même, donc un". Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, p. 169.

M.F. Sciaccia: "La ley del ser es el sintetismo y el ser es sintético por esencia". Existencia, realidad y el principio de la persona, en Revista Calasancia, vol. 3 (1957), p. 19.

- 34 Plotino juzgaba que el Uno trasciende el ser, y así queda inmune de la multiplicidad, a la que este último no puede sustraerse. Dice sobre el particular G. Huber: "Das Absolute ist, eben um seiner Absolutheit willen, in keinem Sinne 'etwas von allem' (III 89.41). Es gibt keinen Totalitätshorizont, dem es selbst zugehörte, sondern es transzendiert bedingtmässig jeden solchen Horizont. Darum ist es sinnvoller Ausdruck sei-

ner Transzendenz, wenn das Sein als Totalität von ihm transzendiert ist". Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie, p. 59.

- 35 J.-P. Sartre: "Le drame du Créateur absolu, s'il existait, serait l'impossibilité de sortir de soi, car sa créature ne saurait être que lui-même". L'être et le néant. (Cit. por H. Thibaud, À Dieu et à Jésus-Christ par la Philosophie, p. 190. Lethielleux, Paris, 1956).

A. Amor Ruibal: "Siendo Dios sólo el que es, y no habiendo otro que sea fuera de él, todo lo que se piense fuera de Dios, o es la nada, o es algo en relación con su divino ser, ya que sólo de éste recibe el distinguirse de la nada; mas, con relación al ser divino en cuanto ser o naturaleza que es, nada puede pensarse que no sea atributo del mismo o fenómeno de su substancia, pues de otra suerte podría ya pensarse algo con ser fuera de él. Y esta es justamente la razón que invocan los panteístas para llamar a Dios ser absoluto, suprimiendo el ente relativo o reduciéndolo a una forma del Absoluto". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t. IX, p. 175.

- 36 L.-B. Geiger: "S'il est vrai que notre esprit pense dans l'unité, il ne sera pas pleinement apaisé aussi longtemps qu'il n'aura pas réduit cette dernière multiplicité: Dieu et l'univers". La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, pp. 32 s.

Cfr. A. Marc, Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive, pp. 512 s.

- 37 Santo Tomás: "Quamvis Deus et creatura non convenient in aliquo uno secundum aliquem [sc. proprium] modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur quod Deus et Angelus sunt duae res: non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce aliquo modo conveniunt. Et ex hoc non sequitur quod Deus sit pars alicuius, vel quod Deus et Angelus sint aliquid maius quam Deus, sed quod sunt plures res". In I Sent., dist. 24, q.1, a.1, ad 4. (Cit. por R. Arnou, Theologia Naturalis, p. 156. Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1947).

"Sicut enim pars connumerata non est aliquid magis quam totum quia ip\_

sa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis, quia non est bonum nisi per hoc quod participat bonitatem divinam". In I Ethic., lect. 9. (Cit. per L. De Raeymaeker, Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica, p. 467).

"Per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur". De Potentia, q.5, a.3, c.

"Bonum creatum additum bono increato non facit magis bonum, nec magis beatum. Cuius ratio est, quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid maius; sicut duo calida adiuncta ad invicem, possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionisius dicit in lib. de Div. Nomin., omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus; quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso". De Malo, q.5, a.1, ad 4.

J. Duns Escoto: "Plura bona sunt meliora uno, quando unum alteri addit bonitatem; infinito bono nihil melius". Tratado sobre el Primer Principio, c. 4, concl. 11. (En Dios uno y trino, ed. bilingüe, B.A.C., p. 709). Cfr. c. 4, concl. 10. (Op. cit., pp. 704 s.).

L. Lavelle: "Puisqu'être, c'est être soi et subsister par ses propres forces, au lieu de recevoir un appui du dehors qui ferait de l'être l'être d'autre chose et non pas son être propre, il est évident que l'être ne peut appartenir qu'au tout et que l'être de chaque partie, c'est l'être du tout présent en elle et qui la soutient avec toutes les autres parties". De l'Être, p. 168.

H. de Lubac: "Dieu est le Transcendant - mais il est aussi le tout-autre. Il est l'Au-delà d'un univers hiérarchique, - mais il est aussi l'inconditionné, l'incoordonné dont ne rapproche le parcours d'aucune série de conditions, que ne situe l'établissement d'aucun réseau. On s'élève jusqu'à Lui - jusqu'au seuil de son Mystère - par les 'degrés de l'être', car Il est l'être de tout être, - et néanmoins aucune ascension ne rapproche vraiment de Lui, car si l'on dit qu'il est, d'aucune créature on ne pourra dire vraiment qu'elle soit. Toutes sont également néant devant Lui". Sur les chemins de Dieu, pp. 176 s.

## Capítulo segundo

- 38 A. Marc expresa así la dificultad del problema: "Certains, en réfléchissant sur l'acte de la raison, le jugent voué par nature à la dispersion dans son effort vers l'unité [...] Puisque nous sommes ainsi écartelés entre les deux, sans pouvoir échapper à l'un plus qu'à l'autre, le plus sage n'est-il pas d'accepter notre sort et de prôner une 'philosophie de la contrariété'? [...] Une adéquation absolue des éléments de la diversité les uns aux autres anéantirait leurs différences entre eux. Une vraie conception de l'univers le prend tel qu'il est, sans prétendre le changer [...] Comme l'unité absolue, la perfection est contradictoire, car elle éliminerait l'imparfait". Dialectique de l'agir, p. 65.
- 39 P. Natorp: "Eindeutigkeit, Einzigkeit (will ich sagen) ist nicht eine auszeichnende Eigenheit irgendwelchen besonderer Seinsbereiche oder Seinsweisen, sondern ist überhaupt der Schlichte und reine Sinn des ohne Einschränkung ausgesagten 'Es ist'. Wie könnte aber das, was ist, dieser Einzigkeit des Seins anders gewiss sein, als durch Ausschluss aller Gespaltetheit? Es muss demnach aber diese Gespaltenheit doch irgendwie geben, sonst brauchte sie nicht erst ausgeschlossen zu werden". Philosophische Systematik, pp. 4 s.
- 40 W. Struve: "Etwas ist nicht ohne Nichts, Wahrheit nicht ohne Unwahrheit zu denken. Nichts und Etwas bilden erst das ganze Wesen von Sein, Unwahrheit und Wahrheit erst das ganze Wesen von Wahrheit". Wir und Es, p. 20.
- 41 F. Heinemann: "Allgemeines und Besonderes haben nur Sinn und Sein in wechselseitiger Abhängigkeit". Metaphysik, p. 368. En Die Philosophie im XX. Jahrhundert, pp. 360-380.
- 42 N. Hartmann: "Alles Suchen nach der Einheit eines ersten Prinzips, eines Ursprunges oder Weltgrundes hat sich als abwegig erwiesen; in dieser Richtung konnte man der Mannigfaltigkeit des Seienden nicht gerecht werden, von der inhaltlichen Einseitigkeit solchen Konstruktionen ganz zu schweigen. Auch die Fassung der Einheit als Ganzheit reicht nicht zu,

weil sie über das Postulat einer nicht erfassbaren Totalität nicht hinauslängte. Erst mit dem Gedanken eines Schichtenbaus kommt man dem Einheitsstypus der realen Welt näher, wie er sich in den Phänomenen ankündigt. Eine wirkliche Vorstellung davon gibt auch da erst die genauere Analyse der Gesetzesstruktur, die in der Schichtenfolge waltet. Denn alle ontische Einheit - einerlei ob im Kleinen oder im Grossen - ist nicht Vereinfachung, sondern Bewältigung der Mannigfaltigkeit, mit der sie es zu tun hat". Neue Wege der Ontologie, p. 288. En Systematische Philosophie, pp. 199-312.

- 43 E. Tierno Galván: "Absurdo es preguntar con sentido, sin que tal pregunta con sentido tenga posible respuesta". Sociología y situación, p. 98.

"La existencia, quizás fuera mejor decir el existir, no es absurdo, sino que se hace absurdo cuando la razón reflexiona acerca del existir, incluso sobre su propio existir, desde la peculiar situación en que al ser humano coloca la pretensión de hallar respuesta para la inexplicabilidad de las preguntas límites. Desde la visión racional, única posible del absurdo, la persona y la totalidad del existir de la persona se impregna de absurdidad. Si tales preguntas no se pueden contestar y sin embargo formularlas se da como una exigencia de la razón, todo lo demás que puebla el mundo y la inteligencia tiene un sentido exclusivamente dentro de esta condición, ya que este hecho es el supuesto racional y previo, pero si pretendemos averiguar el porqué de esta condición y cuál es el sentido último de tal condicionamiento, planteamos así la dificultad de la inexplicabilidad, con lo que ésta aparece como absurdidad". Sociología y situación, pp. 99 s.

- 44 M. Heidegger: "Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinblick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten. Das Differente zeigt sich als das Sein des Seienden im Allgemeinen und als das Sein des Seienden im Höchsten". Identität und Differenz, pp. 68 s.

- 45 P. Natorp expresa la necesidad ineludible de presuponer el todo: "Abziehen kann man nur von Ganzen, immer in der Voraussetzung, dass das Ganze voraus, vor dem Abzug, ist, und zwar als Ganzes ist. So aber

ist dann folgerecht das Ganze abzuziehen, abzuziehen vom Ganzen, d.h. es ist auf den Nullpunkt zurückzugehen; zurück: darin liegt, dass das Ganze, das 'Alles', schon da war [...] Also bleibt man, gerade mit diesem Abzug, gerade indem das Ganze abgezogen wird (nämlich von sich selbst, dem Ganzen) ganz im Ganzen, d.h. Konkreten; man verlässt es nicht nur nicht, sondern stellt es in seiner Ganzheit sich erst recht vor Augen". Philosophische Systematik, pp. 65 s.

Hegel introduce la relatividad en la Idea 'absoluta'. A este propósito, G. Huber escribe: "Wenn das Sein wirklich die Totalität von allem ist, dann kann es kein von ihm Verschiedenes geben, dessen Unterschied von ihm etwas anderes wäre als ein der Seinstotalität immanenter. Die wahre, absolute Totalität begreift alle Unterschiede in sich, auch den von Immanenz und Transzendenz". Das Sein und das Absolute, p. 58. De este modo "wird die Unvereinbarkeit dessen behauptet, was Plotin offenbar zugleich festzuhalten sucht: Totalitätscharakter des Seins und Transzendenz des Absoluten ihm gegenüber". O.C., p. 58.

46 Cfr. A. González Álvarez, Tratado de Metafísica. Ontología, pp. 121 s.; C. Fabro, Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 19.

47 M. Heidegger: "Nur weil die Frage: 'Was ist Metaphysik?' im vorhin ein an das Überstieg, an das transcendens, an das Sein des Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, jenes Nichts denken, das gleich ursprünglich das Selbe ist mit dem Sein". Zur Seinsfrage, p. 40.

48 L. Lavelle: "En réalité, le néant n'étant rien de plus qu'une négation suppose l'être pour le nier. Il est l'être raturé, mais dans une opération illusoire qui ajoute à l'être raturé l'opération qui le rature et revendique seulement, à l'intérieur de l'être lui-même, la primauté sur l'être donné de l'opération qui se le donne". De l'Être, pp. 41 s.

X. Zubiri: "La nada, precisamente porque es nada, no es ni tan siquiera un término al que se puede oponer, o del que se puede distinguir, la realidad. Esto sería hacer de la nada 'algo'". Sobre la esencia, p. 421.

49 M.F. Sciaccia: "Todo lo que existe es 'dialéctico': es presencia y es ausencia de ser, pero la ausencia se halla condicionada por la presen-



cia. Ir 'más allá del ser', remontarlo, es amular el objeto que queremos superar y los medios, intuitivos o discursivos, que adoptamos. En este sentido, el ser es insuperable, indeducible. El ser, en efecto, no podría ser deducido... más que del mismo ser; pero la deducción de sí mismo es siempre el ser, su misma presencia". Acto y ser, p. 16.

H. Kuhn: "Sein und Nichts sind nicht polar aufeinander bezogen, und sie können daher nicht ohne Verdunkelung der metaphysischen Wahrheit zur Grundlage für eine universale Dialektik gemacht werden". Das Sein und das Gute, pp. 239 s. "Dem Sein, wie es sich vom Hintergrund seines radikalen Gegenteils, des wahrhaft nichtigen Nichts, abgeht, gebührt die erste Stelle, und das Sein-als-so-beschaffenes folgt nach". O.c., p. 26.

Cfr. J. Ferrater Mora, Introducción a H. Bégason, Las dos fuentes de la moral y de la religión, p. 51.

- 50 A. González Álvarez: "La nada, necesitada como está de la entidad para explicarse, no se puede poner al servicio de la explicación de lo finito. Ni nimbó a lo finito, presionando desde el exterior, ni le corroe las entrañas curvándolo sobre sí mismo desde su propia intimidad. El ente finito como entidad cargada de finitud deberá ser aquí explicado ontológicamente sin apelación a la nihilidad". El problema de la finitud, p. 15.
- 51 A. González Álvarez: "No es que una parte del ente finito sea sin ser finita y otra parte sea finita sin ser. Dicotomización semejante pondría a un lado lo entitativo puro, que sería puro infinito, y a otro el límite puro, que sería la pura nada. El ente finito habría quedado plenamente desintegrado". El problema de la finitud, pp. 25 s.
- 52 M. Merleau-Ponty: "Nuestro tiempo ha hecho y hace, más quizá que ningún otro, la experiencia de la contingencia". El hombre y la adversidad, en Hombre y cultura en el siglo XX, pp. 136 s.
- 53 A. González Álvarez: "Porque los seres que constituyen el orden universal son finitos, pueden ser múltiples y diversos. Si cada uno de los entes particulares es finito, es natural que tolere a su lado a otros entes limitados y finitos. El metafísico deberá precisar los datos de la experiencia del sentido común. Al hacerlo se percata de que

la finitud no es tanto una solución que concilie la diversidad de los individuos con la unidad del orden, cuanto un nuevo hecho necesitado él mismo de explicación". El problema de la finitud, p. 16.

"La finitud o limitación no necesitan ser demostradas, pero traen consigo una exigencia clamorosa de explicación metafísica. ¿Por qué es finito el ente particular? ¿Cuál es la razón última de la finitud? No se diga que el ente particular es finito porque es causado, ni que la abaliedad explica la finitud. Con ello sólo se conseguiría aplazar el problema o desplazarlo y, con tal desplazamiento, dejarlo sin solución. Porque urge advertir que la finitud entitativa no dice, de suyo, efectación". Tratado de Metafísica. Ontología, pp. 209 s.

- 54 Santo Tomás: "Multitudo [...] causatur ex ente. Ipsa enim differentia per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est". De Potentia, q.3, a.16, ad 3.

A. Marc: "Affirmer l'être revient à dire: les choses existent selon leurs essences respectives. Je ne puis donc les poser, sans impliquer telle ou telle essence; celle-ci et celle-là, qui son par elles-mêmes diverses et plusieurs. Ainsi l'opposition de ceci et de cela est intérieure à l'être comme tel et paraît immédiate comme lui. La négation de l'être n'est plus la négation pure et simple de l'être, mais encore le fait que ceci n'est pas cela". Dialectique de l'affirmation, p. 170.

L.-B. Geiger: "Nous savons qu'il y a unité, qu'il doit y avoir unité, nous entrevoyons quelle elle est, mais par les propriétés multiples [...] Inversement, être ne désigne pas une réalité indépendamment du multiple, encore que l'illusion soit ici particulièrement tenace". La participation, dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, p. 328.

A. González Álvarez: "Es cierto que el ente es uno, pero también lo es que hay muchos entes. La unidad tolera la multitud. La multitud debe ser compatible con la unidad, puesto que la exige. La oposición contradictoria cede el paso a la mera oposición de contrariedad". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 136.

- 55 Santo Tomás: "Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem". S. Th., 1, q.11, a.2, ad 4.

"Unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil

superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspon-  
dens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit  
una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinc-  
tionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, - secundum  
quod aliquid est indivisum in se, - multitudo addit duas negationes,  
prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divi-  
sum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum". De Potentia,  
q.9, a.7, in c.

Cfr. Suárez, Disp. Met., d.4, s.7, n.4; d.4, s.1, n.22; d.4, s.6,  
n.3.

- 56 A. Marc: "Le non-être est parce que l'autre que l'être est". Dialec-  
tique de l'affirmation, p. 172.

"Ce qui est naturel, c'est au coeur de tout être dans notre univers  
la rencontre de ce qu'il est et de ce qu'il n'est pas, de ce qu'il af-  
firme et de ce qu'il nie de lui-même; affirmation et négation, qui per-  
mettent la coexistence des êtres, si bien que l'origine de leur plura-  
lité et de leur diversité est le contraste en eux de l'être et du non-  
être. L'être ne pouvant en effet se distinguer de lui-même, un être ne  
peut être, en tant qu'être, divisé d'un autre. S'ils se distinguent,  
s'ils sont autres tous les deux, comme réellement ils le sont, c'est  
qu'en eux il y a autre chose que l'être, qui les apparente; mais l'au-  
tre que l'être, qu'est-ce sinon que le non-être?" O.c., p. 176.

Santo Tomás: "Non potest esse quod ens dividatur ab ente inquantum  
est ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens". In Boetium de Tri-  
nitatem, q.4, a.1. (Cit. por A. Marc, Dialectique de l'affirmation, p.  
567).

A. González Álvarez: "La identidad supone la contradicción y, en cier-  
to sentido, deriva de ella. Sin la oposición contradictoria del ente y  
la nada, no surgiría la idea de división que niega la unidad de la que  
emana la identidad". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 142.

H. Kuhn: "Im Denken des Seins ist das Nichtsein immer schon mitge-  
dacht". Das Sein und das Gute, p. 25.

- 57 Sobre el concepto de participación, dice Santo Tomás: "Omne quod par-  
ticipatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habe-  
tur, et non secundum omnem perfectionis modum". Contra Gentes, I, c.32.

(Cit. por C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 150).

- 58 A. González Álvarez: "La participación no es tampoco una solución: se presenta únicamente como la sublimación del hecho inicial, elevado ahora al nivel de la metafísica". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 240.
- 59 X. Zubiri: "Aquello que formalmente constituye la realidad es ese modo de 'de suyo' según el cual la cosa es existente y está esenciada. [...] Y en este 'de suyo' se incluye, indistintamente, lo que en ulterior distinción serán existencia y esencia, el momento existencial y el momento esencial". Sobre la esencia, pp. 400 s.
- "'Meramente rato' y 'meramente existente' no se comportan como momentos físicamente distintos, sino que no son sino dos meros reductos de un solo carácter: la limitación trascendental de la esencia como realidad 'de suyo', como realidad simpliciter". O.c., p. 473.
- "La esencia puede ser 'materialmente' algo sustancial, pero 'formalmente' es algo propio tan sólo de la sustantividad. La sustantividad es, en efecto, la realidad esenciada en cuanto tal. Ahora bien, la sustantividad es, según vimos, la suficiencia en el orden constitucional, esto es, el sistema clausurado y total de notas constitucionales. Por consiguiente, la función física individual y constitucional de la esencia, es una función en orden a la 'suficiencia', esto es, en orden a la clausura y totalidad del sistema constitucional en cuanto tal". O.c., pp. 185 s.
- "No todas las notas de tipo formal pertenecen a la realidad simpliciter de una cosa. Hay notas que, como hemos dicho, posee la cosa sólo por su conexión con otras, aunque lo adquirido por esta conexión sea en sí mismo una nota formal. Hay, en cambio, otras notas formales que no se deben a esta conexión sino a la índole misma de la cosa, o cuando menos a la sinergia de ambos factores (índole y conexión) [...] A todas estas notas que forman parte de lo que vulgarmente se llama la índole de una cosa, llamaré notas de tipo constitucional, a diferencia de las otras que son notas de tipo adventicio. Pues bien, la estructura primaria de la cosa es la 'constitución'. Precisamente por esto es por lo que me decido a dar rango filosófico a este concepto. La constitu\_

ción así entendida es de carácter 'físico' y no lógico; es también rigurosamente individual". O.C., pp. 136 s.

- 60 F. Suárez: "Cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam, vel per sua intrinsicam principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia". Disp. Met., d.31, s.13, n.18. Cfr. d.31, s.1, n.13; d.31, s.13, n.25.

J. Legrand: "Être et manière d'être ne se distinguent donc pas adéquatement, dans la créature, car toute détermination de l'être est de l'être". L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, vol. I, pp. 36 s.

Cfr. X. Zubiri, Sobre la esencia, pp. 472 s.

- 61 A. Amor Ruibal acentúa más todavía las presentes observaciones, restrictivas del conocer humano (y rechaza la distinción real entre el modo de ser y la existencia): "Nuestro conocimiento comienza con las formas absolutas de la realidad en cuanto percibidas, y se desarrolla describiendo los elementos relativos, o también las relaciones que en cada caso se ofrecen; pero no pasa de ahí. La base primera de esas relaciones, y constitución de los elementos últimos relativos, que dejan de ser ya una entidad en sí, caen fuera de nuestro alcance". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.VIII, p. 270.

- 62 A. González Alvarez: "Apoyados en la finitud, nos percatamos de que el ente finito es diferente de cualquier otro. Basados en la entidad, advertimos que el mismo ente finito es semejante a todo otro. Pero, como la finitud afecta íntegramente a la entidad, y la entidad afecta también de una manera total a la finitud, resulta que el mismo ente finito es totalmente diferente y totalmente semejante. Dicho con mayor radicalidad aún: todo lo que hay en un ente finito - o todo lo que es - es en todo semejante y, al mismo tiempo, en todo diferente a lo que hay - o es - en cualquier otro ente finito". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 73. Cfr. pp. 230 s.

Cfr. L. de Raeymaeker, Filosofía del ser, pp. 146-227.

- 63 C. Fabro: "L'esse non è puramente l'atto mentale (esse logico) o

l'essere reale in atto reale (l'esse delle categorie), ma è l'atto di ogni atto ovvero la perfezione suprema rispetto alla quale tutte le altre formalità e perfezioni vanno considerate come partecipanti e ciò in due sensi: anzitutto in quanto l'esse è atto di ogni formalità e perfezione che al suo riguardo decade a potenza, e poi in quanto l'esse ch'è realizzato o pensato nella sua espansione formale è la totalità comprensiva di tutte le perfezioni che risultano così sue partecipazioni". Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 317.

"Checchè sia dei presupposti e dell'esito della diagnosi heideggeriana, noi l'accettiamo per la sua radicalità metodologica di attribuire il fallimento del pensiero moderno alla concezione della verità dell'essere come 'certezza' (Gewissheit)...; c'è però un'eccezione e questa è data dalla posizione di San Tommaso la quale attinge la nozione dell'Essere stesso per il fatto ch'essa al posto della 'distinzione' ontico-formale di essentia ed existentia ha posto la composizione reale nell'ente di essentia ed esse. Infatti fin quando si rimane nella dualità essentia-existentia, il problema dell'Uno e dei molti è fatto corrispondere all'esigenza puramente formale dell'intelligibilità rispetto alla sensibilità in quanto la prima contiene ed esprime l'esigenza dell'Uno, mentre la seconda attesta e protesta, bon gré mal gré, l'esistenza dei molti. L'esistenza si attesta allora come semplice facto, come evento storico contingente e chiuso nelle coordinate spaziotemporali. Tutt'altra è la prospettiva della distinzione tomistica di essentia ed esse e mai forse come oggi è più urgente richiamarsi ad essa come all'espressione più matura (e aggiungiamo subito - con stile heideggeriano - 'troppo presto obliata') per l'enunciazione della verità dell'essere nella tensione dell'Uno e dei molti. In questa formula infatti si ha per la prima volta l'emergenza reale e semantica dell'esse nel significato forte di atto primo assolutamente e talmente originale ch'è l'essere e l'atto semplicemente e può essere (atto) senza l'essenza, mentre ogni essenza materiale o spirituale è nulla se non riceve in sé, come atto in una potenza, l'atto di esse". Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 25.

64 No se habla, pues, aquí de la que Max Scheler llama "Lehre vom aristokratisch-hierarchischen Stufenbau der Wesen". Wesen und Formen der Sympathie, p. 106; cfr. p. 107.

65 L. Lavelle: "L'Être ne mesure pas ses dons. Il se donne tout entier à chacun de ses membres. Sa présence ne peut être que totale. C'est seulement si on le considérait comme distinct des objets auxquels il s'applique qu'il pourrait se diviser inégalement entre ceux-ci, comme la lumière se répartit dans la diversité des éclairissements. À partir du moment où nous concevons l'idée d'une hiérarchie, ce n'est pas l'Être même que nous avons en vue, ce sont ses qualités, ce qu'il y a en lui de différent et non ce qu'il y a en lui d'identique". De l'Être, p. 88; cfr. pp. 87 y 89. - A pesar de conceptos tan luminosos, el insigne autor no parece estar en lo justo, por no precisar bien la distinción entre los actos de ser que participan y el Acto puro de ser.

66 Cfr. C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, pp. 167 s.

67 Santo Tomás: "Omne participatum comparatur ad participans, ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse [...] Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est suum esse, est actus purus et infinitus". S. Th., I, q. 75, a. 5, ad 4.

"Omne participans ens, oportet quod sit compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis". De Substantiis separatis seu Angelorum natura, Ed. De Maria, III, pp. 219 s. (Cit. por C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 241).

"Solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse". S. Th., I, q. 104, a. 1, c.

"Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed habens esse". Quodl. II, q. 2, a. 3. (Cit por C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 238).

"Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius [...] Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod

est per essentiam". S. Th., 1, q.61, a.1, c.

- 68 Santo Tomás: "In ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. El sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente: nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens". S. Th., 1, q.11, a.2, ad 1.

- 69 A. González Álvarez: "Sería un verdadero contrasentido disociar el ente finito en entidad y finitud. La finitud no se suma a la entidad para constituir el ente finito. Tampoco se resta. La fórmula entidad + finitud = ente finito carece por entero de significación. Puesto que no es un añadido ni un segregado, la finitud debe ser algo entrañado en la entidad misma del ente finito. Con lo cual se pone de relieve que el ente finito no es otra cosa que entidad penetrada de finitud. [...] El ente finito no es un conglomerado de positividad y negatividad, una mezcla de ser y no ser. El ente finito es ente finito y nada más que ente finito. Todo lo que en él hay en cuanto ente es entidad, y en cuanto finito, finitud". El problema de la finitud, pp. 24 s.

- 70 Véase la última cita de Santo Tomás, nota 68.

- 71 A. Amor Ruibal piensa lo contrario: "No puede convertirse en privación el no ser de los entes contingentes; la privación es la negación de una perfección debida al sujeto. [...] supone igualmente una natural exigencia en el sujeto para poseer la perfección de que está privado [...] Convertido el no ser de lo contingente en defecto de la naturaleza, es evidente que ni hay razón para llamarle privación, porque nos falta la única medida de juzgar privados de los entes, que es la naturaleza misma, ni puede haber exigencia alguna en éstos, a lo que su naturaleza ya no les da derecho. Que si se admite tal exigencia, es consecuencia obligada señalar como complemento natural de los entes contingentes el ser que no poseen; y puesto que este Ser no es más que el Ser infinito, único que no es contingente, evidentemente habría que admitir el absurdo de una naturaleza finita que, sin embargo, exige por



su condición intrínseca el ser infinita". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.IX, pp. 175-178.

- 72 Santo Tomás: "Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest rei secundum quod aliququaliter non est". Contra Gentes, I, c. 28.

"Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil". S. Th., I, q.45, a.1, c.

"Illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit". De Potentia, q.3, a.13, ad 4.

F. Suárez: "Creatura de se nullum omnino esse habet nisi ab alio communicetur per creationem, et ipsa ex se est nihil negative, id est, non habens ex se esse". Disp. Met., d.20. s.5, n.11.

- 73 Se cumple esta afirmación de A. Amor Ruibal (aunque por otra parte, él niega la composición de modo de ser y existencia, unidos como relaciones recíprocas que constituyen el ente concreto y real): "La razón del no ser de los entes contingentes está en su mismo ser relativo, y es como el constitutivo íntimo de la relatividad [...] Y porque lo que hace el no ser de lo contingente son, como queda dicho, sus limitaciones, y nada no es limitación, tenemos que la nada no entra tampoco como factor del no ser de lo contingente, o sea este no ser no se identifica con la nada. El ser, pues, en su plenitud y la nada no se oponen como contradictorios; el medio que se da entre dichos extremos es el no ser de lo contingente". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.IX, pp. 178-181.

## Capítulo tercero

- 74 K. Rahner: "Llamamos esse precisamente a aquel 'ser en sí', en que llegan a unidad las determinaciones afirmadas en el juicio. Con esto queda dicho que esse no significa la vacía indiferencia de un mero existir que prescindiera por entero de qué es lo que por él existe. Por esto mismo, el esse no es algo que, a la manera de lo potencial, de lo indeterminado, pueda ser relleno y así determinado por las determinaciones que se le añaden. Pues precisamente estas determinaciones son reales, y en consecuencia determinantes, en virtud del esse". Espíritu en el mundo, p. 180.
- 75 L. Wittgenstein: "Die Gesamtheit der bestehende Sachverhalte ist die Welt". Tractatus Logico-Philosophicus, 2.04.  
"Die Sachverhalte sind von einander unabhängig". O.c., 2.061.
- 76 L. Wittgenstein: "Aus dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes kann nicht auf das Bestehen oder Nichtbestehen eines anderen geschlossen werden". Tractatus Logico-Philosophicus, 2.062.
- 77 X. Zubiri: "Si a los hechos, tanto en sentido preciso como en el sentido de condición metafísica de contingencia, llamamos lo 'fáctico', entonces habría que forjar otro vocablo para designar la condición metafísica, la manera de ser real, de lo esencial, de lo absoluto. Podríamos llamarle lo 'factual' [...] Lo factual no está fundado en nada intramundano, ni necesaria ni contingentemente. Lo absoluto es lo que es y nada más; es simpliciter realidad y nada más". Sobre la esencia, p. 208.  
"La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial. El mundo en cada instante - veremos más tarde la razón de ser de este matiz temporal - está basado en unos últimos sistemas de notas constitutivas. Estos sistemas, las esencias, son las piezas de esta trama o ensamblaje último. Todo cuanto en el mundo ocurre es o bien necesario o bien contingente. Pero lo es a base de esta última estructura, que no es necesaria ni contingente, sino que simplemente 'es'. En esta línea mundanal, el mundo no es nada fáctico, sino algo factual, es puro fac-

tum". O.c., p. 209.

"En definitiva, decir que las notas esenciales son constitutivas significa que, tomadas como momentos de la sustantividad, son últimas, ante todo en su condición metafísica; son absolutas en el sentido de autosuficientes, son factuales. Justamente por ello pueden constituir un sistema físicamente sustantivo, con plena suficiencia en el orden constitucional". O.c., p. 210.

- 78 H. Kuhn: "Die Warum-Frage verbindet in sinnvoller Zweideutigkeit zwei Fragerichtungen: sie verweist 'nach vorn' auf ein Wohin oder Wo hinaus und zugleich rückwärts auf ein Woher oder Woraus. Sie fragt in einem nach Ziel und nach Grund, und fragt damit über das einzelne existierende Ding oder Wesen hinaus auf einen Horizont der Sinnhaftigkeit zu, der richtungsmässig bestimmt ist: in ihm muss die Doppelrichtung des Wohin und Woher vorgezeichnet sein". Das Sein und das Gute, p. 31.

- 79 Cfr. Metaph., 1075 a.

- 80 Cfr. Metaph., 1071 b.

- 81 "Todo lo que es, es por lo uno, tanto los seres que son en el propio sentido de la palabra, como los que llamamos seres de los seres. Porque, ¿qué existiría si no fuese uno? En el instante mismo en que fuera arrancado de lo uno no sería lo que era". En., VI, 9, 1. (Trad. I. Quiles, p. 129).

- 82 J. Zaragüeta: "Los seres, incluso en el orden esencial, no se dan como absolutos, sino como integrantes entre sí un orden ontológico y, por tanto, relacionados entre sí". Filosofía y vida, t.III, pp. 345 s.

A. Amor Ruibal: "En toda la serie, y en todas las series posibles de seres, no se puede llegar a una idea universal, sin una conexión real originada por elementos en relación, y por entes relacionados en virtud de su propia naturaleza". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.VIII, p. 216.

X. Zubiri: "Las cosas reales, digo, están vinculadas entre sí; dicho de otra manera, forman una totalidad {...} Esta totalidad no tiene el carácter de una mera conexión u orden; esto es, una vinculación de las cosas tal que las operaciones activas o pasivas de cada cosa real se ha

llen en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Esto es verdad, pero no es la verdad primaria. Lo primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas [...] Este carácter no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal, algo así como cada pieza de un reloj es por constitución algo cuya realidad es formalmente función de la constitución de las demás piezas. Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según la cual esta cosa en 'función' de las demás, es lo que he solido llamar 'respectividad'. Sobre la esencia, pp. 426 s.

La acepción del término "respectividad" es delimitada cuidadosamente por X. Zubiri: "La respectividad no es, propiamente hablando, una 'relación'. Y esto por dos razones. Primero, porque toda relación se funda en lo que ya son los relatos; la respectividad, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la respectividad es antecedente a la relación. Segundo, porque la respectividad no es in re nada distinto de la cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva". O.c., p. 427.

Cfr. C. París, Mundo técnico y existencia auténtica, p. 55.

- 83 Con esta afirmación parece coincidir, desde otra vertiente y en otra perspectiva, la de E. Husserl: "Si se saca el concepto de realidad en sentido estricto de las realidades naturales, de las unidades de experiencia posible, entonces vale tanto sin duda 'mundo', 'naturaleza', como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del ser, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo". Ideas, p. 129.

- 84 Cfr. A. Amor Ruibal, Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.IX, p. 70.

- 85 A. Marc: "Par la seule opposition contradictoire être-non-être, affirmation-négation, l'être implique la seule indivision d'avec soi, tandis que par l'opposition de relation, ceci et cela, il implique la

division des choses". Dialectique de l'affirmation, p. 171.

- 86 Platón: "En cuanto a lo que ahora decíamos que es el no ser, o bien que alguien nos refute y nos convenza de que no hemos dicho bien, o mientras no pueda hacerlo, que él diga lo mismo que decimos nosotros: que las clases pueden mezclarse entre sí, que [...] lo otro participa del ser y existe debido a tal participación, pero no es aquello de que participa sino otro, y siendo otro que el ser existe con toda certeza y por fuerza como no ser; y por el contrario el ser al participar de lo otro, será otro respecto de las otras especies, y siendo otro que todas ellas, no es ni cada una de ellas, ni todas las demás, excepto él mismo; de manera que el ser, de modo indudable, no es millares y millares de veces, y los otros, tanto individualmente como en su conjunto, son de muchas maneras y de muchas maneras no son". Sofista, 259, a, b. (Trad. Tovar, pp. 83 s.).

San Agustín pone de relieve esta honda disparidad entre el ser por participación y el Ser en plenitud, entre lo que es y no es y el Ser infinito de Dios: "Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet". Confessiones, l.VII, c.XI.

Leibniz, a su vez, fijándose en la unidad, expresa de modo conciso el porqué de la plenitud y de la inconsistencia y limitación: "In Deo existentia non differt ab Essentia, vel, quod idem est, Deo essentialis est existens. Unde Deus est Ens necessarium. Creaturae sunt contingentes, hoc est existentia non sequitur ex ipsarum Essentia". Textes inédits [...] publiés et annotés par Gaston Grua, pp. 302 s.

- 87 H. Bergson: "Si toute suppression est une substitution, si l'idée d'une suppression n'est que l'idée tronquée d'une substitution, alors parler d'une suppression du tout est poser une substitution qui n'en serait pas une, c'est se contredire soi-même". La pensée et le mouvant, p. 107.

- 88 A. Silva Tarouca: "La causalité transcendente est à la fois donnée a posteriori et nécessaire a priori par la simple raison qu'il y a, de fait, des êtres contingents. L'idée de l'être comme tel n'implique pas encore l'idée d'être causée". L'expérience transcendente [...],

en Aquinas, vol. 3 (1963), p. 352.

89 L.-B. Geiger: "L'unité ne doit pas être celle d'un terme abstrait, fût-il analogique, puisqu'il s'éloignerait de la totale immanence. Elle ne doit pas être celle d'une totalité, d'une confusion du tout dans l'être, puisqu'une telle totalité supprimerait l'aspect le plus original de l'être qui est sa substantialité. Enfin une séparation trop rigoureuse entre les êtres multiples et l'Être absolu risque à son tour de masquer la parenté profonde qui doit unir tous les êtres, en raison, toujours, de l'immanence absolue de l'être en tout ce qui est". La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, pp. 326 s.

90 San Buenaventura: "Si est ens respectivum, est ens absolutum: quia respectivum nunquam terminatur nisi ad absolutum". Quaest. disp. de Mysterio Trinitatis, q.1, a.1.

H. Conrad-Martius: "Nur das grundlose Gründen, das mass- und grenzenlose Stehen in sich selber ist kein metaphysischer Widerspruch und ist vollkommen verstehbar". Schriften zur Philosophie, t.I, p. 94.

91 N. Hartmann: "Partiendo del ser ideal, es necesario sólo el ser ideal, nunca el ser real. Semejante necesidad no es, pues, la necesidad real, sino una mera necesidad esencial. De ella no se sigue nunca que la cosa sea real; y esto significa precisamente que a pesar de semejante necesidad, sigue el ser real de la cosa siendo 'contingente'. Pero esta contingencia solamente es, a su vez, contingencia esencial, no contingencia real; a pesar de ella, muy bien puede la cosa ser necesaria en el orden real". Ontología. T.I, Fundamentos, pp. 323 s.

92 Según Kant el concepto de causa es "un puro concepto del entendimiento". "Se distingue completamente de toda percepción posible y sirve solamente para determinar, en general, aquella representación que está contenida bajo él en relación al juicio, y, con esto, para hacer posible un juicio generalmente válido". Prolegómenos, 20. (Trad. J. Besteiro, p. 106).

93 Prolegómenos, 44. (Trad. J. Besteiro, p. 152).

I. Kant formula así su cuarta antinomia, implicada por la idea de mundo: "Proposición: En la serie de las causas del mundo hay algún ser

necesario. Contradicción: No hay ser necesario, sino que, en esa serie, todo es contingente". O.c., 51. (P. 163). Más adelante el filósofo da la siguiente explicación: "Por lo que se refiere a la cuarta antinomia, será resuelta de un modo semejante a la oposición de la razón consigo misma en la tercera. Pues si la causa en la apariencia solamente se distingue de la causa de los fenómenos en tanto que puede ser pensada como cosa en sí misma, ambas proposiciones pueden muy bien coexistir, a saber, que no se encuentra, en general, causa alguna del mundo sensible (según semejantes leyes de causalidad), cuya existencia simplemente sea necesaria, e, igualmente, por otra parte, que este mundo está, sin embargo, enlazado con un ser necesario como su causa (pero de otro modo y según otra ley); la desconfianza acerca de esta segunda proposición, se funda solamente en el error de extender a las cosas en sí mismas lo que sólo vale para los fenómenos". O.c., 53. (Pp. 174 s.).

- 94 Cfr. C. Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, pp. 120 s., 354 y 352.
- 95 Santo Tomás: "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius [...] Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus". S.Th., 1. q.75, a.5, ad 4.
- 96 Santo Tomás: "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus". Quaest. de Anima, a.6, ad 2. Cfr. Contra Gentes, 1.1, c.23.
- 97 C. Fabro: "Secondo S. Tommaso adunque 'partecipare' è un 'partialiter esse', un 'partialiter habere', che si oppone ad 'essere, habere, accipere... totaliter'". La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 317.
- "Spunta una nuova esigenza, quella di fondare lo stesso 'essere' come tale". O.c., p. 144.
- 98 Santo Tomás: "Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, in quantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum

quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente". De Potentia, q.7, a.1, c.

"Ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum [...] Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. - Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem". S. Th., 1, q.44, a.1, c. Cfr. S. Th., 1, q.61, a.1, c.; De Malo, q.3, a.2, c.

Plotino: "Es necesario [...] que haya un algo anterior a todo, algo que debe ser simple y distinto de lo que es posterior". En., V, 4, 1. (Trad. I. Quiles, p. 116). "Si no se diese un algo simple, exento de toda aleación y composición [...] no se daría tampoco principio alguno. Y como este principio es simple y de él proceden todas las cosas, ha de bastarse a sí mismo en grado eminente". O.c., 1.c.

- 99 H. de Lubac: "Si 'créer c'est unir', la formule inverse n'est pas moins vraie: à la limite, unir c'est proprement créer". La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, p. 284.

- 100 Spinoza, con su panteísmo, nos da uno de los testimonios más autorizados de la dificultad que esta cuestión encierra: "Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia". Ética demostrada según el orden geométrico, I, prop. XIV. (Trad. O. Cohan, p. 21). "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse". O.c., I, def. III. "Por Dios entiendo el ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". O.c., I, def. V (p. 11). "El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante". O.c., II, prop. I (p. 51). "La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa". O.c., II, prop. II (p. 52). "En el orden natural de las cosas nada se da contingente, sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo". O.c., I, prop. XXIX (p. 36).

- 101 C. Fabro: "Comunque il pensiero si volga, deve fare sempre capo al



l'esse, come al suo atto e fondamento. È l'esse l'atto intensivo emergente, perchè è l'atto costitutivo dell'ente in atto. È l'esse ipsum il costitutivo proprio di Dio onde procede la creazione, la divina conservazione e la mozione sulle creature. È l'esse il fondamento su cui si fonda e a cui fa capo la causalità nel suo espandersi trascendentale e predicamentale. È l'esse infine il principio che ordina la predicazione del reale nel suo progresso dall'univocità formale all'analogia reale. Tre momenti della fondazione della verità dell'essere che si tengono a vicenda: la costituzione, la causalità, la predicazione. Tutti e tre articolati e riempiti del riferimento all'esse, che è in vincolo e l'atto universale". Partecipazione e causalità secondo S. Tomaso d'Aquino, p. 653.

- 102 Santo Tomás: "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eandem rationem generis aut speciei; sed secundum analogiam tantum prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem". S. Th., I, q.4, a.3, ad 3.  
Cfr. C. Fabro, Partecipazione e causalità secondo S. Tomaso d'Aquino, p. 60.

- 103 Nicolás de Cusa, aun con el riesgo de panteísmo que sus doctrinas entrañan, reconoce la limitación de lo compuesto: "La forma infinita no es recibida sino de modo finito". La docta ignorancia, I.II, c.II. (Trad. de M. Fuentes Benot, p. 110).

- 104 Plotino: "La causa de todas las cosas no es ninguna de ellas". En., VI, 9, 6. (Trad. de I. Quiles, p. 140).

L. Lavelle: "C'est le propre de l'acte pur de ne pouvoir être confondu avec aucun acte participé précisément parce qu'il lui est présent et ne cesse de le rendre possible, mais de telle sorte qu'il y a entre eux un aller et un retour, un circuit ininterrompu qui fait que l'un ne cesse d'offrir son efficacité et l'autre d'y puiser et de la mettre en oeuvre". De l'Acte, p. 140.

- 105 N. Hartmann: "Es verdad que en todos los dominios es el todo la formación superior; pero no es verdad que la formación superior tenga una superior manera de ser. Es verdad que el individuo está ahí en completa dependencia respecto de la totalidad; pero no es verdad que lo depen-

diente sea menos ente que lo autárquico. Y es verdad que las formas parciales y los acontecimientos individuales de toda especie deben su determinación - aquello que 'son' propiamente - en último término a la totalidad del mundo tomada en el sentido de una vinculación universal; pero no por esta causa deja de distar aún mucho de ser verdad que determinación = ser; ni mucho más que lo determinante sea ente (por ejemplo, real y existente) en mayor medida que lo determinado". Ontología, t.I, Fundamentos, pp. 80 s.

106 Cfr. G.M. Manser, La esencia del Tomismo, pp. 664 s.

107 Aunque Suárez no llega a admitir la composición real de esencia y existencia, resume con esta afirmación tan justa su doctrina sobre el ente creado, como partícipe del ser: "De essentia eius [entis creati] est non habere esse ex se, sed solum posse participare illud ab alio". Disp. Met., d.31, s.13, n.9.

108 C. Fabro: "Quanto al rapporto intenzionale, per dir così, fra l'essere e il nulla nella concezione biblica, guardando alla superficie essi si condizionano a vicenda: il nulla arguisce l'infinita indigenza della creatura e quindi l'infinita potenza di Dio, così come l'infinita realtà di Dio è l'unica potenza che attinge e 'supera' l'infinita indigenza della creatura. Tale infinità che in Dio dice l'Essere e nella creatura dice il nulla, esprime quella che Kierkegaard ha chiamato la 'infinita differenza qualitativa' fra Dio e la creatura: questa differenza ha la sua compiuta espressione teoretica nella distinzione tomistica di essentia ed esse espressa mediante la nozione di partecipazione, la quale comporta la totale dipendenza della creatura da Dio, grazie all'emergenza dell'esse su cui si fonda la creazione". Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, pp. 20 s.

109 A. González Alvarez: "¿Que, entonces, por librarnos del existencialismo, caemos en la fórmula propuesta por Heidegger, uno de sus mejores maestros: ex nihilo omne ens qua ens fit? No vemos en ello inconveniente alguno, siempre que en el ex no se entienda por, sino de, con exclusiva referencia al término a quo de la producción, y en el omne se incluya 'todo ente que se hace y todo lo que en él hay'. Porque así, la fórmula es verdadera en cuanto, dejando a salvo la causalidad efi-

ciente del ente que no se hace (Dios), significa, simplemente, que emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil, fórmula de Santo Tomás de Aquino [S. Th., I, q.45, a.1]". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 201.

- 110 H. Bergson: "On se dit: 'il pourrait ne rien y avoir', et l'on s'étonne alors qu'il y ait quelque chose - ou Quelqu'un. Mais analysez cette phrase: 'il pourrait ne rien y avoir'. Vous verrez que vous avez affaire à des mots, nullement à des idées, et que 'rien' n'a ici aucune signification". La pensée et le mouvant, p. 106.
- 111 G.W.F. Hegel: "La idea no es nada muerto ni un ser abstracto. Por eso es injusto e irracional representar a Dios, que no puede ser nada abstracto, en expresiones como être suprême, la más alta esencia de quien nada puede ser dicho. Un dios semejante es un producto del entendimiento, carece de vida, es muerto". Introducción a la historia de la filosofía, trad. E. Terrón, p. 62.
- 112 Consignemos la indicación de Husserl, que, si fuera aplicada fielmente, no pocas veces evitaría ambigüedades y errores: "En lo absoluto mismo y en pura consideración absoluta ha de encontrarse el principio ordenador de lo absoluto". Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, trad. de J. Gaos, p. 118.
- 113 B. Pascal: "L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéanti en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu: ainsi notre justice devant la justice divine". Pensées, n. 233, texte établi [...] par Fritz Paepke.
- L. Lavelle: "Le miracle de la participation, c'est qu'elle nous permet de comprendre comment, sans ajouter rien à l'infini en acte dont elle tient tout ce qu'elle peut nous faire acquérir, elle ajoute pour tant sans cesse à nous-même. Dans l'infini en acte elle trace le sillon indéfini de tous les devenirs temporels. Le participant est pour ainsi dire reçu dans la source même de toute participation sans aucun accroissement, ce qui est la marque même de sa transcendance". De l'Acte, p. 175.
- L. de Raeymaeker: "Gracias a la participación, hay muchos seres,

dantur plura entia, pero la perfección total del valor de ser no se encuentra por eso aumentada, non datur plus entis, puesto que dicha perfección está necesaria e íntegramente realizada en la fuente única de los seres, a saber, en el Ser infinito. Sin embargo, no hay ninguna identidad real entre las perfecciones finitas y la perfección infinita: ésta no se constituye por la suma de las primeras; los seres finitos no son ni modos ni 'partes' del Ser infinito, sino participaciones; tienen 'parte en' la perfección de éste, y ésta es la razón de que tengan que distinguirse de él". Filosofía del ser, p. 467.

- 114 Santo Tomás: "Cum Deus ab altero nullo dependeat, sed e converso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem huius ad illud, nisi e converso intelligat relationem illius ad hoc". De Potentia, q.7, a.2, ad 9.

- 115 Plotino: "Acerca del Bien habrá de aceptarse esto: que todo está en dependencia de él, pero que él de nada y de nadie depende; es, pues, la única cosa verdadera hacia la cual se ordena todo lo demás. Conviene, pues, que permanezca inmóvil e idéntico y que todo se vuelva hacia él como los puntos del círculo se dirigen al centro de donde parten todos sus rayos". En., I, 7, 1. (Trad de J.A. Miguez, p. 118).

Santo Tomás: "Ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aliquantulum tamen sibi assimilatas". De Potentia, q.7, a.8, c.

Sobre la relación entre la causa finita y los efectos, véase, p. e., Aristóteles, Metaph., 1021 a.

- 116 Cfr. Santo Tomás, De Potentia, q.3, a.3, c.

- 117 Santo Tomás: "Oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem, nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum [...] Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura". De Potentia, q.7, a.9, c.

118 Véase la posición de Santo Tomás: "Illa relatio [de la criatura a Dios] accidens est, et secundum esse considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, in intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur a principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima". De Potentia, q.3, a.3, ad 3.

"Cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae; sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminate, ita habitudo realis sequitur ad productionem substantiae creatae". De Potentia, q.7, a.9, ad 5.

Nótese la última parte de ambos textos: en esta relación se contiene el hecho de recibir el ente sustancial toda su realidad constitutiva. Recordemos otra indicación del mismo Santo Tomás, ya recogida anteriormente: "Illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit". De Potentia, q.3, a.13, ad 4.

119 Cfr. Santo Tomás, De Potentia, q.3, a.3, ad 3 (l.c.); S. Th., 1, q.44, a.1, ad 1.

120 Santo Tomás: "Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter: ex hoc enim creatura similis denominatur". De Potentia, q.7, a.9, ad 4.

F. Suárez: "Et patet ratione, quia substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei; ergo per seipsam immediate refertur ad Deum relatione creaturae". Disp. Met., d.47, s.7, n.6.

Véase el matiz particular de la doctrina de Suárez en Disp. Met., d.20, s.4, n.32, n.2, n.12, n.15. Sobre todo, adviértase la fuerza y claridad con que el Doctor Eximio subraya la dependencia de la criatura: "[At vero de posteriori conditione seu radice huius dependentiae,] dicendum est, in re nihil aliud esse praeter essentiam ipsam entis creati ut sic, quia remoto etiam per intellectum omni alio superaddito tali essentiae, invenitur ex vi sua hanc habere limitationem et imperfec-

tionem, ut se sola non sit sufficiens ad aliquid agendum vel causandum. Et ideo de potentia Dei absoluta fieri non potest ens creatum, quod huiusmodi subordinationem non habeat ad increatum ens; ergo signum est esse fundatam in ipsamet essentiali ratione entis creati". Disp. Met., d.31, s.14, n.6.

121 Cfr. De Potentia, q.3, a.3, ad 3 (l.c.); S. Th., q.45, a.3, ad 3.

122 G.M. Manser: "El nombre de relación 'trascendental' indica que aquí se trata de una relación que está por encima de todas las categorías ('trascendente'), porque afecta al ente trascendental y a sus principios. ¿Existen de hecho tales relaciones que atañen al ente mismo? Es indudable que toda la creación, sacada de la nada, se refiere, en virtud de su ser, a Dios, y por consiguiente la relación que tiene con él no es meramente accidental (S. Th., 1, q.45, a.3)". La esencia del Tomismo, p. 326.

Se requiere raciocinio, según hemos venido observando, para conseguir evidencia filosófica de que existe un Dios personal, partiendo de la absolutez que presuponen los juicios. Parece, pues, inadmisibile el siguiente reparo de P. Masterson: "Si je définis l'être limité comme essentiellement relatif à l'infini et si j'affirme l'existence réelle du fini, je dois affirmer l'existence de l'infini. À nos auteurs on pourrait donc objecter qu'ils font du fini, non pas un point de départ dans la preuve de Dieu, mais tout simplement une affirmation de son existence". La définition de fini implique-t-elle l'infini?, p. 55.

123 A. González Alvarez: "No hay conocimiento humano que no sea abstracto o abstractivo. Cuando enrutados por la vía de la abstracción creamos situar la mente ante lo real concreto, subrepticamente una abstracción totalizadora nos ha tendido la trampa en que somos cogidos. Perdemos la realidad y ganamos únicamente su sustitutivo mental. Fuera del sistema de relaciones que lo fijan y refieren a la realidad ningún elemento es real". El problema de la finitud, p. 9.

124 Santo Tomás: "Essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium". S. Th., 1, q.84, a.2, ad 3.

125 N. de Cusa: "El mismo es en todas las cosas lo que son, como la ver-

dad en la imagen". La docta ignorancia, l.II, c.III. (Trad. de M. Fuentes Benot, p. 116).

- 126 Resulta así evidente un principio platónico recogido por Santo Tomás y al que las siguientes líneas atribuyen importancia de primer orden. Observa C. Fabro: "A nessuno può sfuggire l'importanza enorme di questa osservazione elementare, che non è poetica o puramente estetica, ma essenzialmente metafisica, e che può essere indicata con il termine di 'principio della continuità metafisica degli esseri' e costituisce il filo d'oro che lega, distinguendoli i membri dell'analogia: S. Tommaso lo ha trovato soprattutto nelle profonde speculazioni dello Pseudo-Dionigi e di Proclo, secondo la formula 'divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum'. La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, pp. 278 s.

Cfr. Santo Tomás, De Veritate, q.16, a.1: "Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contigua quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo".

- 127 Valga, a modo de ejemplo, la afirmación de Nicolás de Cusa: "Toda cosa existente en acto está en Dios, porque El es el acto de todas". La docta ignorancia, l.II, c.V. (Trad. de M. Fuentes Benot, p. 122).

La relatividad admitida por Lavelle tampoco resuelve la cuestión con suficiente claridad, ya que debería señalarse en ella, sin ambigüedad alguna, el carácter no recíproco de las relaciones entre lo particular y el Todo. L. Lavelle dice: "L'être n'est pas un caractère séparé [...] il est partout parce que nulle forme de l'être ne peut se dégager du tout dont elle exprime un aspect; et il est en nulle part parce qu'aucun aspect de l'être ne l'épuise et ne représente, aussi longtemps qu'on le prend isolément, l'indivisibilité de son essence. C'est la raison pour laquelle le jugement d'existence, dès qu'il cesse d'être l'affirmation tautologique de l'être ou du tout, se convertit en un jugement de relation dans l'être, en trouvant une détermination, appelle toutes les autres". De l'Être, p. 163; cfr. p. 166.

- 128 J. Duns Escoto: "Nihil est in universo quod non habet essentialem ordinem inter entia, quia ab ordine partium est unitas universi". Tratado acerca del Primer Principio, c. 3, concl. 6. (Ed. bilingüe de la B.A.C., p. 634).

A. Amor Ruibal: "Siempre es el todo lo que da el ser formal, y la inteligibilidad a los elementos parciales, que por consiguiente dicen relación a él, tan real e intrínsecamente, como intrínseca y realmente cada ser es lo que es en virtud de los factores de que consta. Y por cuanto cada ser aislado es solamente un todo relativo que se ordena a otros, y del cual otros a su vez dependen, sobre las entidades singulares vuelve a reproducirse el mismo principio de relatividad respecto de entidades superiores, y del todo de éstas refluye a su vez una nueva inteligibilidad sobre las unidades inferiores, que son en su categoría lo que otros elementos inferiores respecto de ellas". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.VIII, pp. 212 s. Cfr. t.IX, p. 58.

L. Lavelle: "Ce que rend un objet complet et achevé, c'est bien, si l'on veut, la totalité des caractères intrinsèques qui le forment, mais c'est plus encore la totalité des relations qui l'unissent à tous les autres objets particuliers, lui assignent une place dans le monde, fixent son originalité et forment les soutiens de son essence". De l'Être, p. 81.

129 Cfr. L. de Raeymaeker, Filosofía del ser, pp. 466 s.

130 A menos que el término 'relación' cobre un sentido muy peculiar, no reductible ni por analogía a la tradicional acepción de 'esse ad', parece inadmisibles la posición de E. Frutos: "La relación es un trascendental, puesto que puede aplicarse a todo ser, no accidentalmente, sino como nota o momento de su intrínseca constitución. Si no se ha visto así es porque se ha pensado en la relación como algo externo, dado entre uno y otro ente, y no como algo internamente constitutivo de todo ente y que, por tanto, se da en todo ser y se revela en su intrínseca constitución relacional". La relación como trascendental y la idea de la persona humana, p. 65.

131 Santo Tomás: "Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum". S. Th., I, q.47, a.3, c.

132 Es esclarecedora la síntesis de L. de Raeymaeker: "Las líneas generales del sistema metafísico pueden resumirse en unas palabras. Los seres particulares son subsistentes, poseen el valor de ser; pero, contenidos



en un solo orden, son relativos entre sí, y lo son por toda su realidad, de una manera exhaustiva. Asimismo, cada uno de ellos es un todo estructurado, correlación pura, nudo de relaciones; e incluso el principio interno de ser, razón de su subsistencia, se reduce aquí a una relación trascendental, simple elemento estructural. La total relatividad externa no hace más que expresar la relatividad interna total. Se mejante realidad es íntegramente tendencia, 'desiderium naturae', apelación a lo absoluto. Si estos seres son relativos entre sí de una manera exhaustiva, siendo al mismo tiempo supuestos, reales y múltiples, es porque todos juntos, de una manera igualmente exhaustiva, se refieren al Ser absoluto, participando de su perfección infinita. La relatividad integral en el interior del orden de los seres subsistentes está totalmente vinculada a la relatividad del orden entero con relación a Dios, su Creador, fundamento inquebrantable y fuente absoluta de toda perfección. Todo esto lo requiere la participación en el valor supremo y lo implica la proporcionalidad significada por la idea trascendental de ser". Filosofía del ser, pp. 490 s.

## Capítulo cuarto

- 133 Plotino: "Hay dos clases de actos: el de la esencia y el que resulta de la esencia de cada cosa [...] El Principio trasciende a la esencia [...] El es la eficiencia de todas las cosas". En., V, 4, 2. (Trad. de I. Quiles, pp. 119 s.).
- 134 Santo Tomás: "Hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". De Potentia, q.7, a.2, ad 9.  
 "Unumquodque quod est in potentia fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se: unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse". Quodl. XII, q.5, a.5. (Cit. por C. Fabro, en La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 239).
- 135 Cfr. supra, Santo Tomás, Quodl. XII, q.5, a.5.  
 K. Rahner, después de señalar que las esencias son limitadoras del esse por constituir con él un ens determinado, cuya unidad concreta no se identifica con el todo, concluye: "No se alzan las unas junto a las otras sin relación alguna, sino que todas están referidas al único es se". Espíritu en el mundo, p. 169.
- 136 A. González Álvarez: "Lejos de ser extraña a la naturaleza de lo que es, la existencia constituye activamente el ente haciéndole ser en acto. Con toda la redundancia que se quiera, el acto de ser hace ser en acto. Para ello, en sí misma considerada la existencia debe ser acto, es decir, energía. Trátase de una energía fontal, fundamental y radical. La existencia es la raíz vivificadora de todo lo que en el ente hay, el fundamento en el que descansa y desde el cual cobra positividad y concreción, la fuente inexhausta de donde surge, brota y se alimenta [...] La existencia es ese acto que presencializa lo ausente y patentiza lo oculto, esa energía interior, immanente que realiza cada cosa, siendo causa de su ser y de sus operaciones". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 103.

- 137 L. Lavelle: "En cherchant à définir l'essence de l'acte, nous ne trouvons pas de meilleure expression que celle-ci: c'est qu'il est l'efficacité pure. C'est en ce sens qu'on a pu le considérer comme supérieur et étranger à toutes les formes d'existence que nous pouvons connaître et qui impliquent toujours quelque détermination, c'est-à-dire quelque passivité". De l'Acte, p. 14.
- 138 L. Lavelle: "Il semble d'une part que l'acte suppose l'être, si nous avons commencé par poser l'être comme universel: alors l'acte en serait une modalité. Mais l'acte paraît inversement être la source de l'être, qui, dès que les deux termes sont distingués, revêt un caractère statique et semble ne pouvoir être, à partir du moment où nous mettons en jeu les catégories, qu'un effet et non une cause". De l'Acte, p. 73.
- 139 G. Marcel: "Exister c'est émerger, c'est surgir". Le mystère de l'Être, vol. II, p. 33.
- 140 G. Marcel: "Pouvons-nous être absolument certains que les mots: acte d'être ne sont pas en quelque façon contradictoires? De quelque manière qu'on définisse le mot acte, il est évident que je ne puis parler de l'acte d'être que si je renonce à concevoir rien qui ressemble à un sujet, à un qui accomplissant cet acte; car il faudrait bien que ce sujet lui-même fût, ce qui nous renverrait à un acte antérieur à l'acte d'être. Il faudrait donc poser en principe que l'acte d'être c'est ce sujet même, mais se créant en quelque façon lui-même. Admettons qu'il soit vraiment en notre pouvoir de penser à cette création de soi par soi. Il ne semble pas qu'il y ait rien là qui puisse être regardé comme susceptible de se spécifier selon des modes diversifiés dont un serait ce que nous appelons l'existence". Le mystère de l'Être, vol. II, p. 32.
- 141 Aunque L. Lavelle no parece señalar con la debida precisión las funciones del acto y de las esencias, su filosofía nos ofrece sugerencias muy aptas. Veamos dos citas, a modo de ejemplo.
- "On évite difficilement de considérer l'être comme un terme antérieur à l'acte et sans lequel l'acte ne pourrait pas être posé [...]
- On fait de l'être un agent différent des actes qu'il accomplit [...]

Mais en quoi consisterait cet agent, avant de commencer à agir: Si ses actes sont déjà contenus en lui par une implication logique, ce ne sont des actes qu'en apparence et ils ne le deviennent que dans la perspective du temps. S'ils ont un caractère de nouveauté, quel est leur lien avec l'être qui les produit? Ils sont ce par quoi cet être se dépasse, un élan dont on ne sait comment l'être peut lui fournir un appui. Si l'être n'est pas un simple nom, on s'épuisera par conséquent à chercher ce qu'il pourrait être sinon l'acte même qui le fait être, c'est-à-dire un acte qui se confond avec son être même". De l'Acte, pp. 65 s.

"Il ne suffit pas de dire qu'être, c'est agir, comme si l'acte était par rapport à l'être une suite naturelle; il faut dire que l'acte fondamental dont tous les autres dépendent c'est l'acte même d'être dont tous les actes particuliers sont une sorte d'expression et de dispersion selon les circonstances de temps et de lieu". O. c., pp. 63 s.

- 142 A. Amor Ruibal: "Cada ser en sí puede decirse un sistema, capaz de un orden dado de acciones, y siempre en último análisis resultante de elementos que no son capaces de obrar, ni de ser independientemente, o sea que no constituyen un sistema. Como absoluto, cada sistema parcial es una concepción abstracta, porque en la realidad ningún sistema de una cosa, o de una serie de cosas, tiene en todos sus aspectos forma absoluta. Cada serie de sistemas de un mismo orden tiene, a la vez que el centro relativo a los singulares, otro centro menos relativo en el conjunto de todos ellos, de donde resulta otro nuevo sistema de realidad y de ser. Todas las series exiscentes tienen así una correspondencia determinada entre sí, y en orden a otro centro superior de sistema, hasta llegar a la suma total del sistema del Universo, cuyo centro es Dios, no como constitutivo intrínseco de aquél, [...] que dejaría sin explicar nada de la relatividad universal de que se trata". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t. VIII, pp. 218 s. Cfr. pp. 217 y 220; t. IX, pp. 55 s., 58 s., 61.

- 143 A manera de ilustración, aunque en este lugar difieran los puntos de vista, compárese la indicación precedente con la de C. Fabro: "La nostra ricerca muove dalla ferma convinzione (ch'essa intende fonda\_

re) che soltanto nella prospettiva della creazione è possibile la fondazione radicale di una 'teoria dell'essere come atto dell'ente': espressione che (se ben intesa!) può mostrare l'originalità della metafisica tomistica rispetto a quella aristotelica di 'ente in quanto ente', presa di mira dalla critica di Heidegger". Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 39.

Cfr. T. Miyakawa, Il duplice significato del termine 'atto' nella metafisica tomistica, en Rivista di filosofia neo-scolastica, año LV (1963) pp. 21-49.

- 144 N. Berdiaeff: "Il doit y avoir antagonisme entre la pensée abstraite et l'existence, parce que celle-ci, étant contradiction, n'admet pas de médiation. Exister, c'est être intérieurement à soi. Plus profond que le général, est le particulier, car l'existence ne réside pas dans la pensée éternelle, elle se trouve dans la nostalgie, le désespoir, le frémissement, l'insatisfaction, à l'encontre de ce qu'enseigne la tradition platonicienne. La contradiction est plus riche que l'identité. Nul mystère dans la pensée objective, il remplit la pensée subjective. C'est dans le devenir qu'est l'existence. Il peut y avoir un système logique; mais un système de l'être n'est pas possible". Cinq méditations sur l'existence, pp. 58 s.

- 145 M. Merleau-Ponty: "Si Dieu est, la perfection est déjà réalisée en deçà du monde; elle ne saurait être accrue; il n'y a, à la lettre, rien à faire". Sens et non sens, p. 356. (Cit. por H. Thibaud, À Dieu et à Jésus-Christ par la Philosophie, pp. 206 s., Lethielleux, Paris, 1956).

- 146 F. Ulrich: "Der Atheismus enthüllt sich als Antithese zu einem Gott, der das Endliche als Endliches nicht sein lässt. Dieser Atheismus ist im Grunde das Nein zu einem Sein, das nicht Liebe ist". Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus, en Il problema dell'ateismo, p. 367.

- 147 L. Lavelle: "Le mouvement de la dialectique réside d'abord dans une démarche de séparation par laquelle l'être essaie de se séparer de lui-même pour prendre conscience de lui-même par la réflexion. Et par une sorte de paradoxe, cette réflexion constitue son être même. Il

semble qu'elle suppose l'être et en même temps qu'elle y ajoute. Mais ce qu'elle y ajoute, c'est cette conscience même sans laquelle il ne serait rien. Ainsi, je commence à m'opposer comme partie au Tout auquel j'appartiens mais que j'enveloppe ensuite par la représentation puisque, partout où l'esprit entre en jeu, il porte avec lui l'universalité. Dans ce Tout je distingue mon propre corps auquel je m'oppose par la pensée, mais que je fais mien par l'affection. À ce corps, j'oppose des objets qui lui demeurent extérieurs, mais qui sont le support de mon action intellectuelle ou matérielle. Et je n'éprouve au dedans de moi ma propre existence finie qu'en l'opposant en même temps à une existence infinie, qui est la source même où elle puise, et à d'autres existences finies, mais qui ne se distinguent de moi que pour que je puisse m'unir à elles dans un double rapport de coopération et d'amitié". De l'Acte, pp. 56 s.

- 148 G.W.F. Hegel: "Ohne Welt Gott ist nicht Gott". Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Ed. Lasson, t.I, p. 148. (Cit. por C. Fabro, Materialismo dialettico e materialismo storico, La Scuola, Brescia, 1962, p. XXVII).

"La realidad está siempre en dependencia de la idea, no existe por sí". Introducción a la historia de la filosofía, trad. de E. Terrón, p. 45.

"El primer momento era lo en sí de la realización, lo en sí del germen, etc.; el segundo es la existencia, aquello que resulta; así, es el tercero la identidad de ambos, mas precisamente, ahora, el fruto de la evolución, el resultado de todo este movimiento; y a esto llamo yo abstractamente el ser por sí. Es el ser por sí del hombre, del espíritu mismo; pues la planta no tiene ser por sí, sino en tanto que hablamos un lenguaje que se refiere a la conciencia. Solamente el espíritu llega a ser verdadero por sí, idéntico consigo mismo". O. c., p. 55.

En la evolución, el progreso "no se dirige hacia el infinito (abstracto), sino que retrocede hacia sí mismo". O. c., p. 58.

- 149 F. Engels: "El movimiento es el modo de existencia de la materia. Nunca ni en ninguna parte se ha dado materia sin movimiento ni se puede dar... La materia sin movimiento es tan inconcebible como el movimiento sin materia". (94, 42). Cit. por G.A. Wetter, El materialismo

dialéctico, Taurus, Madrid, 1963, p. 343.

J.M. Bochenski: "El movimiento, la evolución, es una autoevolución [según el materialismo dialéctico]. El movimiento se origina en virtud de la lucha de los contrarios internos". El materialismo dialéctico, p. 297. "Sin contradicciones internas no se daría movimiento alguno. Las contradicciones quedan suprimidas por la lucha. La ley de la unidad y de la lucha de los contrarios es una ley según la cual a todas las cosas, fenómenos, procesos, aspectos contradictorios internos, tendencias, etc., les corresponde encontrarse en estado de lucha". L.c.

- 150 H. Bergson: "Ce qui est le réel, ce ne sont pas les 'états', simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel. Si notre intelligence s'obstine à le juger inconsistent, à lui adjoindre je ne sais quel support, c'est qu'elle l'a remplacé par une série d'états juxtaposés; mais cette multiplicité est artificielle, artificielle aussi l'unité qu'on y rétablit. Il n'y a ici qu'une poussée ininterrompue de changement - d'un changement toujours adhérent à lui-même dans une durée qui s'allonge sans fin". La pensée et le mouvant, pp. 7 s.
- 151 L. Lavelle: "Peut-il y avoir aussi une dialectique plus vivante que celle qui, au lieu de s'engager dans le jeu mécanique des contradictions suscitées et surmontées, s'établit d'emblée dans cette expérience à la fois initiale et constante de la distinction entre un participant et un participé, et qui en décrit à la fois les conditions et les aspects, dans les opérations mêmes par lesquelles notre activité la découvre et la met en oeuvre?" De l'Acte, p. 48.
- 152 A. Marc: "Le multiple dépend de l'un, qui en est de soi indépendant. D'où cette conclusion, qu'une dialectique, qui vise à l'enchaînement rigoureux des idées comme des choses, en même temps qu'au maintien de tous leurs traits, devait être ascendante et non pas descendante, car s'il est requis de remonter du multiple à l'un, il ne l'est pas de dériver de l'un au multiple". Dialectique de l'affirmation, p. 217.

- 153 F. Suárez: "Potentia Dei non est talis, ut sit per se primo ordinata ad opus extra se, sed eam efficacitatem habet quasi concomitanter, secundum rationem loquendo, et absque ulla ordinatione". Disp. Met., d.47, s.15, n.15.

H. de Lubac: "Tout devenir est causé par l'Être. Tout devenir est orienté vers l'Être. Le devenir ne peut être pensé que par l'Être". Sur les chemins de Dieu, p. 80.

"Le Devenir, à lui seul, n'a pas de sens; c'est un autre nom de l'absurde... Et pourtant, sans une Transcendance, c'est-à-dire sans un Absolu présent, installé déjà au coeur de la réalité, qui devient, la faisant réellement avancer, il ne peut y avoir indéfiniment que du devenir... S'il y a devenir, il doit y avoir un jour achèvement, et, s'il doit y avoir un jour achèvement, il y a, dès toujours, autre chose que du devenir". Catholicisme, 3<sup>e</sup> ed., 294 s. (Cit. por A. Marc. Dialectique de l'agir, p. 187).

Cfr. San Buenaventura, Quaest. disp. de Mysterio Trinitatis, q.2, a.1, concl. (Ed. B.A.C., t. V, pp. 162-164).

- 154 G.M. Manser: "La actividad de Dios se identifica con la esencia de Dios. Es, por tanto, inmanente. Las dos únicas actividades inmanentes de un ser espiritual son el conocimiento y el querer. Luego Dios tiene que haber producido la creación por el conocimiento y la voluntad. [Cfr. Contra Gentes, II, 23]". La esencia del Tomismo, p. 674.

- 155 Platón: "En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas". República, 517, b,c. (Trad. de Pabón y Fernández Galiano, t. III, p. 6.

No dejan de esbozarse en Plotino reflexiones demostrativas de la generosidad con que Dios es causa de los entes: "Si el Uno pudiera tener necesidad de algo, evidentemente buscaría no ser Uno [...]; pero como todo lo que en un ser es necesidad, es necesidad de bien y de conservación, y como para lo Uno no puede existir ningún bien, tampoco puede querer nada. Está por encima del bien y no es bien para sí mismo, sino para las demás cosas, si son capaces de participar de su unidad". En., VI, 9, 6. (Trad. de I. Quiles, p. 139).



C. Fabro: "Il Bene è tutto dinamico, sia che lo si consideri nel possesso di se stesso sia che lo si riferisca alle creature: a differenza della prima 'primatà' aristotelica ch'è il Nous, ch'è tutto assorbito nella pura contemplazione di sè stesso. Perciò San Tommaso, proprio nel momento del massimo sforzo critico di Aristotele, ne smorza l'impeto mostrando la fondamentale verità della dottrina platonica che anche il Filosofo deve pur affermare. [Cfr. Met., XII, 10, 1075 a, 11 ss.]. Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 127.

- 156 G.W. Leibniz: "Como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y como no puede existir sino sólo uno de ellos, es necesario que exista una razón necesaria de la elección de Dios, la cual le determine a uno antes que a otro". Monadología, 53. (Trad. de M. Fuentes Benot, pp. 45 s.)

"Y esta razón no puede encontrarse más que en la conveniencia o en los grados de perfección que estos mundos contienen; pues cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que comprende". O.c., 54. (P. 46).

- 157 L. Lavelle: "On peut alléguer que l'acte pur ou absolu doit posséder une suffisance parfaite et que l'on voit mal comment il aura besoin de créer, même si cette création consiste uniquement à communiquer son être même ou à le faire participer par d'autres êtres. Mais peut-être faut-il dire précisément que la suffisance parfaite consiste non pas dans une fermeture sur soi, mais dans cette puissance infinie de créer, c'est-à-dire de se donner, là où le propre de la créature en tant qu'elle est passive et imparfaite est toujours de recevoir". De l'Être, p. 22.

- 158 Obsérvese el rigor con que Santo Tomás unifica y resume estas verdades sobre el origen de las criaturas y la referencia al Creador. Según él, en Dios "sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquid bonum accrescit Creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit". De Potentia, q.7, a.10, c.

"Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas". S. Th., 1, q.44, a.4, c.

"Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto ex quo potest elargiri". Contra Gentes, 1.III, c.18, 4.

J. Duns Escoto nos dice, por su parte, que el bien no comunica nada perfectamente "nisi quod ex liberalitate communicat, quod vere convenit summo bono, quia ex communicatione non expectat aliquam retributionem, quod est proprium liberalis". Tratado acerca del Primer Principio, c.3, concl. 18. (En De Dios uno y trino, ed. bilingüe B.A.C., Madrid, 1960, p. 644).

G.M. Manser: [La primera causa eficiente] "no necesita de ninguna otra cosa como fin, pues, de lo contrario, no sería infinitamente perfecta; por el mismo motivo, es decir, por pura y desinteresada bondad, pudo Dios ponerse a sí mismo como fin de la creación, para comunicar su bondad a las cosas otorgándoles el ser [S. Th., 1, q.44, a.4]. Por esta razón profundísima es Dios el gran 'liberal', porque da sin provecho propio, sólo por bondad: "ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem [S. Th., 1, q.44, a.4, ad 1]". La esencia del Tomismo, pp. 672 s.

159 Santo Tomás: "Deus, non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis". S. Th., 1, q.32, a.1, ad 3.

"Deus autem creaturarum universitatem vult propter seipsam, licet et propter seipsam eam vult esse; haec enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt". De Potentia, q.5, a.4, c.

A. González Álvarez: "Lejos de ser solicitado el amor de Dios por la bondad de las cosas, es ésta la que resulta creada e infundida en ellas por el amor divino. Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus [S. Th., 1, q.20, a.2]. Mas esto no significa que no haya ra

zón alguna del querer divino. Dios quiere que los medios estén ordenados al fin, y el fin es entonces, la razón de querer los medios; quiere también que el bien particular se odene al bien común, y éste es razón de querer aquél. En definitiva, la bondad divina es razón de que Dios quiera las cosas distintas de sí; supuesto eso, el bien del universo es, a su vez, razón de que Dios quiera los bienes particulares que aquél contiene, etc.". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 435.

A. Marc: "Pour expliquer l'origine des choses, qui ont un commencement, et leurs relations à Celui qui est leur source, et qui, sans avoir lui-même un origine, est l'origine de tout, le dernier mot de l'intelligibilité est dans une volonté, qui est amour et pour l'amour, parce qu'elle est liberté, libéralité". Dialectique de l'affirmation, p. 537.

M. Nédoncelle: "L'un est plein d'équivoques. Il se confond vite avec un indépassable qui est inconnaissable et qui retire à Dieu toute initiative, c'est-à-dire tout caractère personnel. La tradition de Platon nous lance vers le Bien au delà de toute essence; c'est une direction meilleure où un espoir subsiste de ne pas exclure l'ordre personnel. Mais le seul attribut divin qui puisse faire le pont entre l'ordre personnel et l'ordre impersonnel est l'amour interpersonnel". Le sens positif de l'athéisme, en Il problema dell'ateismo, pp. 401 s.

H. Bergson: "Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es ésa. El místico no acabará nunca de hablar de este doble amor. Su descripción es interminable, porque la cosa que hay que describir es inexpressable. Pero lo que dice claramente, es que el amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo. A esta indicación se acogerá el filósofo que tenga a Dios por persona y que sin embargo no quiera caer en un grosero antropomorfismo". Las dos fuentes de la moral y de la religión, p. 318.

Cfr. J. Maritain, Siete lecciones sobre el ser, pp. 111 s.

- 160 L. Vivante: "La vita s'afferra accanitamente al determinato, all'obiettivamente esistente, alla realtà statica, inerte, divisibile, misurabile. Ma non è questa la sua realtà. La sua realtà è in qualcosa d'intenso e di intento, in una infinita domanda o esigenza, che s'accende in ogni elemento d'inerzia. È in una quasi paurosa intrinse-

cità di carattere che sfida lo spazio e il tempo obiettivi, la quale esiste soltanto nella sua originalità perenne, e che certamente non si può identificare con l'infinità obiettiva". Il nuovo ontologico e la possibilità dell'essere, en Rivista di Filosofia, vol. XLIX (1958) p. 512.

- 161 A esto se refiere M.F. Sciacca, cuando dice: "Ser y devenir no se excluyen. El ser es acto y el acto no es un dato, es hacerse. Hacerse que jamás se halla cumplido: es el acto que es, y es siempre en la búsqueda, haciéndose, de su ser pleno. Nosotros no buscamos porque todavía no hayamos encontrado (es más: nada tenemos que encontrar, porque el ser no es algo olvidado o perdido), buscamos el ser en que somos, no para encontrarlo, sino más bien para cumplirlo, actuarlo, ahondarlo. Buscamos porque, si dejáramos de buscar ahora y siempre, nos escaparía precisamente el ser y, con él, nuestro mismo ser; buscamos nuestro ser en el Ser para hacernos cara a una meta: el infinito". Acto y ser, pp. 16 s.

J. Moreau: "Lo que caracteriza a la existencia, el modo de ser propio del sujeto consciente, consiste en primer lugar, en que no es lo que es. Lo que en el presente es, lo que actualmente le es dado ser, desde el momento en que tiene consciencia de ello, ya no lo es más. Está en las posibilidades que se abren ante él, no en su ser, sino en su por ser". Naturaleza humana y existencia, en El hombre y lo humano en la cultura contemporánea, por varios autores, p. 135.

C. Parí: "Lo característico, lo típico, es que, al llegar al nivel del hombre, lo que era problema vital se torna individualidad. El cosmos y la vida eran ensayo ascensional, proyectividad, pero llegamos ahora a un ser que es constitutivamente proyecto en su misma singularidad". Mundo técnico y existencia auténtica, p. 62.

M. Cabrera: "Hay algo de común para el ser y para el no ser; algo que les fundamenta por igual. Este algo es su intencionalidad, su alienato de integración". Bases para una fundamentación de la Sociología, pp. 66 s.

- 162 J. Maréchal: "La característica de la tendencia racional, por contraste con los apetitos inferiores, es la de no tener límite más acá del Fin que agota lo 'deseable' y del Bien que agota la bondad. La so-

la forma especificadora que deja campo libre a todas las posibilidades de esta tendencia comprehensiva no podría ser otra que la forma más general posible, aquella que no excluye a ninguna otra: el ens qua tale. Por lo tanto, nuestra naturaleza intelectual, antes de cualquier acto elícito, debe presentar en sí misma, es decir, en la unidad correlativa de muestras dos grandes facultades consideradas según sus actos primeros respectivos, una condición a priori, a la vez formal y dinámica, a saber: la capacidad y el deseo, igualmente ilimitados, del ser". El punto de partida de la metafísica, V, pp. 387 s.

163 Santo Tomás: "Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest". In Sent., II, 1, a.2, ad 3.

164 Santo Tomás: "Unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium". S.Th., 1, q.44, a.4, c.

165 L. Lavelle: "Le secret du monde, le principe de toute intelligibilité et de toute joie consiste dans le circuit admirable et éternel par lequel l'acte pur se donne en participation à tous les êtres afin qu'ils consentent à le rendre vivant en eux. Il ne nous demande de le prendre lui-même pour fin, que pour devenir la source de nous-même. L'idéal vers lequel tend notre élan en avant de nous, est, en arrière, le terme même auquel cet élan se trouve suspendu. L'analyse de la participation suffit à montrer que le propre de l'acte est d'être un cercle qui se renferme sur lui-même, où l'être total ne cesse de s'offrir à la participation afin précisément de recevoir en lui des êtres qui se sont donné l'être à eux-mêmes en mettant en oeuvre une possibilité qu'il leur a proposé, mais qu'ils gardent jusqu'au bout la liberté de ne point réaliser. C'est ce cercle éternel qui fait de l'univers une vaste roue qui progresse sans cesse dans le temps si l'on considère la carrière de toutes les créatures et qui tourne toujours sur elle-même si l'on considère le mouvement qui l'anime toute entière". De l'Acte, p. 114.

166 A. Schopenhauer: "Dependencia respecto del ser y esencia unida con libertad en el hacer, es una contradicción". Sobre la voluntad en la

naturaleza, p. 237.

167 Santo Tomás: "Omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit in quantum malum est, sed unumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; et per hoc, secundum quod bonum est". De Potentia, q.3, a.6, c.

168 L. Lavelle: "Ce serait une erreur grave sur la participation que de penser que l'être dont je participe par un acte puisse être lui-même autre chose qu'un acte. Mais on élèvera des difficultés contre la possibilité même de cette participation d'un acte par un acte, là où précisément le propre de l'acte c'est, semble-t-il, de fonder la séparation, l'indépendance et même la suffisance de l'être qui l'accomplit. Toutefois, s'il y a une expérience reconnue et pour ainsi dire populaire de la participation, si le mot même a un sens et désigne une sortie de soi par laquelle chacun éprouve la présence d'une réalité qui le dépasse, mais qu'il est capable de faire sienne, cette participation, qui est toujours active ou affective, et active jusque dans l'affection qu'elle produit, est aussi une coopération, c'est-à-dire non point une opération répétée et imitée, mais une action commune, et dont chacun prend sa part ou qu'il consent à assumer". De l'Être, p. 19.

169 Santo Tomás: "Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum". S. Th., 2-2, q.64, a.2, c.

"Bonum totius finis est cuiuslibet partium". S. Th., 2-2, q.58, a.9, ad 3.

"Bonum proprium non potest esse sine bono communi". S. Th., q.47, a.10, ad 2.

J. Legrand: "C'est par la finalité de chaque partie à l'égard du tout que s'explique principalement l'ordre des parties à l'intérieur

du tout. Le tout est donc premier, c'est lui qui préside à l'organisation des éléments. 'Ordo... ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa eius' (Ver., q.5, a.1, ad 9). Les parties sont d'abord ordonnées au tout, et ensuite entre elles en vue de l'ordre qui les soumet au tout". L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, vol. 1, p. 41.

S. Alvarez Turienzo: "La perfección de los seres no radica en ellos, sino en el movimiento de vuelta y entrega al orden que en común los recibe. En especial es claro para el hombre que la perfección es fruto de una conversio, a través de la cual se participa en el bien por encima de la egoísta aversión personal. Por la conversión va el hombre a su centro propio, que está más allá de sí mismo, en el lugar donde se halla el bien y de cuya posesión resulta su paz y beatitud." Nominalismo y comunidad, p. 76.

Santo Tomás: "Operationes partium attribuuntur toti per partes". S. Th., 1, q.75, a.2, ad 2.

"Deus est causa omnis actiones prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae est immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferiorius non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris [...]. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae". Quaest. disp. de Potentia, q.3, a.7, in c.

Cfr. De Potentia, q.7, a.10, ad 1.

Cfr. A. Amor Ruibal, Cuatro manuscritos inéditos, edición y estudio preliminar de S. Casas Blanco, p. 457 ss.

- 170 A. Hayen: "L'explication ultime de la Somme théologique est infiniment simple. Elle consiste à expliquer l'intervention de la Cause première dans l'activité des créatures en disant que Dieu, tout simplement, crée. Dans cette perspective, la perspective concrète où saint

Thomas pose et résout la question de la connaissance de l'avenir par Dieu, le problème du concours divin cesse de se poser et les controverses qui firent couler tant d'encre révèlent la raison de leur nécessaire stérilité". La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, t.II, p. 107.



## Capítulo quinto

- 171 Para L. Lavelle la identidad entre energía y ejercicio o desarrollo - la pura y autosuficiente eficacia - define el acto de ser: "Il se confond avec son pur exercice. Il est tout entier initiative et premier commencement, être et raison d'être à la fois". De l'Acte, p. 75.
- 172 I. Kant: "El mundo sensible no es más que una cadena de fenómenos enlazados según leyes generales; no tiene, pues, existencia alguna por sí, no es propiamente la cosa en sí misma, y se refiere, pues, a aquello que contiene la base de estos fenómenos, a los seres que pueden ser reconocidos, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas". Prolegómenos, 57. (Trad. J. Besteiro, p. 186).
- 173 A. Hayen: "Mon agir n'est mien qu'en étant mien. Connaitre mon agir comme mien, c'est le connaître comme 'existant mien': In hoc enim quod aliquis cogitat aliquid, percipit se esse. (Ver., q.10, a.12, ad 7)". La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, t.II, p. 314.
- 174 A. Millán Puelles: "Un idealismo sin fisuras constituye, a la vez, un absoluto actualismo [...] Si la subjetividad y la conciencia en acto son idénticas, resulta enteramente inadmisibile la inadecuación de la segunda respecto de la primera". Para una teoría de la inadecuación de la conciencia, en Atlántida, nº 13, enero de 1965, pp. 13 s.
- 175 En la definición de E. Husserl, esta inmediatez de lo real no subjetivo se excluye y se desconoce: "'Objeto' es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una x noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de 'objeto real', que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas en que recibe su posición racional la x como unidad de sentido que entra en ellas". Ideas, p. 347.
- En cambio, desde supuestos muy contrarios a los de Husserl (y a los del presente trabajo) llega B. Russell a una posición que parece justa: "Cualquier proposición que no sea una tautología, si es cierta, lo es en virtud de una relación al hecho, y [...] los hechos en gene

ral son independientes de la experiencia. No veo nada imposible en un universo carente de experiencia". La evolución de mi pensamiento filosófico, pp. 61 s.

- 176 G.M. Manser: "Un individuo, en primer lugar, no está en otro (non in alio) = exclusión del accidente; en segundo término, no puede predicarse de otro, ni genérica ni específicamente = exclusión de las substantiae secundae (non de alio); en tercer lugar no puede ser parte con otro (non cum alio) = exclusión de las sustancias parciales. Es, por consiguiente, un todo completo en sí y por sí". La esencia del Tomismo, p. 757.

"Cualquiera que sea el sentido en que se hable de lo individual, del individuo o de la individuación, siempre se entenderá por estos nombres algo 'indivisible' y, por tanto, 'singular', distinto de lo demás y dotado de ser aparte". La esencia del Tomismo, p. 755.

- 177 Pertenece por definición al "en sí"; pero también es afirmable, por analogía y referencia, de las demás categorías del ente y aun de los principios reales que lo forman, como indica G.M. Manser: "La individuación es el 'ser esta algo' (hoc aliquid) mismo, es decir, aquello que constituye formalmente la unidad interna y la conclusión externa de todo lo individual, ya sea sustancia, accidente o sustancia parcial". O. c., pp. 757 s.

- 178 G.M. Manser: "Lo que corresponde propiamente a lo individual en toda su amplitud, es que, en virtud de su individualidad interna, excluye toda participación genérica y específica de otros en él y, por consiguiente, toda universalidad, porque ser singular y ser universal se excluyen contradictoriamente". La esencia del Tomismo, p. 756.

- 179 X. Zubiri: "Atendiendo a la índole positiva de la unidad individual misma, descubrimos dos tipos radicalmente distintos no sólo de individuos, sino ante todo de individualidad. Una es la realidad cuya individualidad consiste en ser una unidad meramente numeral; el individuo en cuestión no es otro, y en este no ser 'otro' se agota toda su individualidad [...] A este tipo de individuo llamaré un singulum, o también un individuo o una individualidad singular. Pero hay otro tipo de individualidad cuya unidad e interno contenido son eminentemente

positivos y se expresa por el vocablo y el concepto de 'constitución'. La individualidad strictu sensu no es una simple unidad numeral. Esta unidad numeral, tan fundamental en muchos aspectos del problema [...] es, sin embargo, radicalmente insuficiente en estas individualidades. La individualidad propiamente dicha, además de la unidad numeral, posee una interna determinación. A la individualidad de este tipo de individuos llamaré individualidad estricta, para distinguirla de la individualidad singular". Sobre la esencia, pp. 138 s.

- 180 Obsérvese cómo Zubiri pone de relieve la unidad interna y constitutiva: "Individualidad estricta significa la constitución real íntegra de la cosa con todas sus notas, sean éstas diferentes de las de los otros individuos o sean, por el contrario, comunes total o parcialmente a varios otros individuos o incluso a todos. La determinación interna no desempeña primariamente una función diferencial, sino una función constitucional propia de la cosa". O. c., p. 139.

En el campo de la sociología L. von Wiese prefiere, por el contrario, no usar el término "individuo": "Das (von mir möglichst ganz vermiedene) Wort Individuum ist sehr schlecht gebildet; es handelt sich nicht um die Frage der Unteilbarkeit, sondern um das Problem der Selbständigkeit eines Wesens. Es müsste Singulare heissen". System der Allgemeinen Soziologie, p. 144.

R. Guardini describe la individualidad por referencia a lo íntimo y cualitativo: "El centro del individuo no representa ningún lugar que pueda ser determinado por el cálculo o al que pueda llegarse por la penetración, como, por ejemplo, en un cristal, sino que se encuentra detrás de un límite cualitativo y sólo se obtiene trasponiendo este límite: el centro vital es interioridad". Mundo y persona, pp. 167 s.

En cambio, desde el punto de vista sociológico, H. Marcus, después de señalar como notas del individuo la "Einmaligkeit", la "Vereinzelung", la "Einzigkeit" y el "Anderssein als alle anderen mit sich", concluye: "Sie alle vier aber sprechen über das Individuum das gleiche Verdikt aus; dass es nämlich damit zu einer unaufhebbaren letzten Einsamkeit verurteilt ist, während sein Lebensinhalt zum guten Teil darin besteht, diese seine schicksalsmässige Einsamkeit aufheben zu wollen". Zur Ontologie der Demokratie, en Arkiv für Rechts- und So

zialphilosophie, t. XLIV (1958), pp. 55 s.

J. Volkelt insiste en la "irracionalidad" como característica de lo singular y concreto. Cfr. Das Problem der Individualität, pp. 22 s. y p. 25.

G.M. Manser precisa: "En este orden [de predicación] posee el individuo [...] dos relaciones lógicas: por una parte, es sujeto de todos los predicados superiores de la primera categoría, la de substancia, es decir, posee en sentido eminentísimo la relación del 'ser sujeto' (relatio subicibilitatis). Por otra parte, sólo es predicable de uno, a saber: de sí mismo". La esencia del Tomismo, p. 758

- 181 Aristóteles: "Si no es posible que algún universal sea una substancia, según hemos sentado en nuestra disertación sobre la sustancia y el ser, y lo universal no puede tampoco tener una existencia universal, una y determinada, fuera de las cosas múltiples de la realidad - porque lo universal es algo común a los seres -, es evidente que tampoco será una sustancia la unidad. Porque la unidad y el ser se aplican universalmente y por excelencia a todos los seres". Met., 1053 b. [Trad. Samaranch, p. 1025].

- 182 F. Suárez: "Quidquid existit habet certam et determinatam entitatem; sed omnis talis entitas necessario habet adiunctam negationem; ergo et singularitatem individuantem unitatem. Minor patet, quia omnis entitas, hoc ipso quod determinata entitas est, non potest dividi a seipsa; ergo non potest dividi in plures quae tales sint, qualis ipsa est, alioqui tota illa entitas esset in singulis, et consequenter, ut est in una, divideretur a seipsa prout est in alia, quod manifestam involvit repugnantiam. Omnis ergo entitas in rerum natura, necessario est una praedicto modo, atque ideo singularis et individua". Disp. Met., d.5, s.1, n.4. Cfr. d.5, s.6, n.15; d.5, s.3, n.5.

X. Zubiri: "Toda realidad es individual, pero no lo es forzosamente por individualización, es decir, por 'contracción' de la especie, sino que es individual por sí misma". Sobre la esencia, p. 184.

"La individualidad no desempeña primariamente una función diferencial, es decir, no se trata de aquellos caracteres que 'añadidos' a la índole específica de la realidad, la hacen distinta de otras de la misma especie. La realidad sustantiva no se halla compuesta de caracteres de especificación más caracteres de individuación. Por el con\_

trario, la individualidad no es un 'carácter' más, sino un 'momento' primariamente constitucional: aquel momento por el que toda la sustantividad es radical, determinada e irreductiblemente 'esta' sustantividad. Y esto significa dos cosas. En primer lugar, que ignoramos si existe o no eso que se llama 'especie'. Aquí no se trata sino de 'esta' realidad sustantiva que ante mí tengo. En segundo lugar, no sólo ignoro si existe o no la especie, sino que ignoro hasta si es posible su existencia en todos los casos. La individualización es un momento que se refiere a la unidad sustantiva considerada en sí misma, de suerte que es dentro de esta realidad, y no fuera de ella o anteriormente a ella, donde hay que averiguar si, además del momento de individualidad, hay en la cosa algún momento que precisivamente considerado sea susceptible de multiplicación en otros individuos. Es decir, el problema no está en el individuo dentro de la especie, sino en la especie misma como algo fuera o cuando menos algo por encima del individuo en cuestión. No hay individuación de la especie, sino especificación del individuo". Sobre la esencia, pp. 165 s.

N. Hartmann: "Mit der Realität hängt unlösbar die Individualität zusammen. Sie ist nicht dasselbe. Auch das vielen Einzelnen Gemeinsame ist realiter gemeinsam, und darin besteht dann seine Allgemeinheit. Aber real ist der Allgemeine nur, wo es realen Einzelfällen gemeinsam ist". Das Problem des geistigen Seins, p. 82.

Véase una posición extrema, en L. Wittgenstein: "Die Welt zerfällt in Tatsachen. Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben". Tractatus Logico-Philosophicus, 1.2.

Duns Escoto lleva su afirmación a un terreno metafísico original: "Forma finita prius in se est finita - quia scilicet prius est talis natura in entibus - quam finiatur per materiam. Nam secunda finitas praesupponit primam, non causat eam". Tratado acerca del Primer Principio, c. 4, concl. 9. (Ed. bilingüe B.A.C., en De Dios uno y trino, p. 696.

A. Amor Ruibal: "Así la teoría aristotélica como la platónica sobre las esencias, llevan lógicamente a admitir entre los seres una comunicación entitativa previa a las formas individuales que los aíslan entre sí. Pero el realismo platónico no es en realidad compatible con la distinción de entidades; y el realismo aristotélico, que es en el fondo el del platonismo, deja de admitir lo universal, cuantas veces

lo hace realizable en los singulares, identificado con los singulares mismos". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t. VIII, pp. 216 s.

B. Russell piensa que el problema de los universales tiene su origen en determinada acepción abusiva del lenguaje: "Ciertamente que existen conjuntos complejos que poseen una estructura, y no podemos describir la estructura sin palabras de relación. Pero si tratamos de descubrir alguna entidad designada por esas palabras de relación capas de cierta vaga existencia fuera del complejo que la incluye, no está nada cierto que podamos conseguirlo. Lo que creo que está claro es un hecho acerca del lenguaje: es decir, como se sugirió anteriormente, que las palabras de relación deberían emplearse solamente para expresar una relación, y que las frases en que tales palabras aparecen como sujetos solamente tienen significación si pueden sustituirse por frases en que tales palabras de relación desempeñen su función peculiar de señalar una relación entre dos términos. O como puede decirse con otras palabras: los verbos son necesarios, pero no los nombres verbales. Esto no resuelve la cuestión metafísica, pero llega tan cerca de una respuesta como mi saber alcanza". La evolución de mi pensamiento filosófico, p. 190.

183 G.W. Leibniz: "Dans les substances simples, ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre". Monadologie, 51. Cfr. 1-3 y 7.

184 N. Hartmann: "La manera de ser de lo universal y esencial del mundo puede ser muy bien sumamente peculiar y de ella puede dar un testimonio perfectamente inequívoco la posibilidad de aislar la aprehensión de lo universal, esencial. Pero si por esta causa quisiera arrancar al ensamblado de lo real el ser de lo universal y esencial, se pecaría contra la unidad del mundo, en la que se halla firmemente ligado lo heterogéneo por la manera de ser". Ontología, t. I, p. 322.

"Como en el fenómeno de lo irracional es donde está más cerca de la

evidencia el darse el ser en sí, es también desde este fenómeno desde donde cae la más clara luz sobre lo objetado y lo objetable: su ser en sí es de la misma certeza que el de lo irracional". O. c., p. 203.

185 Véanse las últimas citas de Escoto y Suárez.

186 Véanse las últimas citas de Amor Ruibal y Zubiri. Con todo, Zubiri no pone la suficiencia primaria de los entes múltiples en el carácter de "en sí", con que definimos la sustancia; ésta, sin duda, como principio real es sólo constitutivo interno y no todavía la "unidad radical suficiente". "La unidad - observa Zubiri - no es soporte sino sistema; es coherencia y no inherencia ni sustancia". Sobre la esencia, p. 326.

187 L. Lavelle: "Que l'existence appartienne primitivement au tout et accessoirement aux parties, c'est une conséquence d'un autre caractère de l'être [...] Dire d'une chose qu'elle est, en effet, c'est lui attribuer une sphère propre dans laquelle ses puissances s'exercent, c'est lui assigner une initiative intérieure, une indépendance à l'égard de ce qui n'est point elle. Qu'on lui retire cette indépendance, et l'on sent bien que son existence se résorbe et se fond dans l'existence même dont elle dépend [...] On voit donc que l'on ne pourra attribuer l'existence aux parties que parce que, étant inscrites dans le tout, elles l'imitent à leur manière". De l'Être, p. 167.

188 No podemos compartir ideas como ésta de Nicolás de Cusa: "El ser de la cosa no es algo en cuanto que es una cosa diversa, sino que su ser procede del máximo ser. Si se considera a la cosa según está en Dios, entonces es Dios y la unidad; no resta sino decir que la pluralidad de las cosas surge porque Dios está en la nada. Quítese a Dios, pues, de la criatura y no quedará sino la nada". La docta ignorancia, l. II, c. 3. (Trad. de Fuentes Benot, p. 115).

189 J. Legrand: "La partie s'identifie avec le tout: 'Sicut pars et totum quodammodo sunt idem: ita quod est totius, quodammodo est partis' (2-2, q.61, a.1, ad 2). 'Quodammodo idem': il ne s'agit donc pas d'identité pure et simple entre la partie et le tout; le tout est supé-

rieur à la partie; celle-ci en dépend et ne s'identifie donc pas entièrement avec lui. Le tout, c'est bien chaque partie en tant que sa perfection rayonne en elle, mais le tout est aussi plus qu'elle, puisque cette perfection est susceptible de se communiquer également à d'autres pour s'y réaliser sous d'autres formes". L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, t. I, p. 31.

"Ce qui constitue le tout [...] c'est la perfection commune reçue en participation par les êtres [...]". O. c., t. I, p. 30.

190 H. de Lubac: "Le 'pur multiple' [según Teilhard de Chardin] comme tel, n'a aucune sorte d'existence, même évanescence. On ne saurait l'assimiler à une quelconque Matière [...] Là où il y a désunion complète de l'étoffe cosmique (à une distance infinie d'Oméga), y n'y a rien". La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, p. 283.

191 C. Fabro: "Nel tomismo [...] la creazione è posta sul piano trascendentale dell'esse come atto puro e attinge quindi la costituzione originaria dell'ens-creatura nella sfera dell'intelligibilità pura dell'atto". Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 26.

192 L.-B. Geiger: "Pour pénétrer la manière dont S. Thomas se représente les rapports entre l'Être absolu et les êtres finis, sans énerver la vigueur des êtres finis, il faut [...] affirmer la réalité, la vérité et surtout la substantialité des êtres finis. Plus les êtres finis sont de l'être, plus l'Être premier le sera". La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, p. 325.

193 L. Lavelle: "Il y a donc d'une part entre l'être pur et les êtres finis, d'autre part entre les êtres finis eux-mêmes, une analogie qui est fondée sur leur suffisance relative, et cette analogie est un principe d'une extrême fécondité, puisqu'il permet de retrouver symétriquement en chacun d'eux et sous des formes différentes un caractère qui est commun à tous, et qu'au lieu d'exclure l'univocité il la suppose, si l'on accepte de reconnaître que c'est parce qu'ils dépendent [subrayado nuestro] du même Être que l'on trouve en eux des formes d'indépendance différentes, mais qui se répondent". De l'Acte, p. 224.

194 Santo Tomás: "Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et



sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus esse aliquam hominis partem". S. Th., I, q. 76, a. 1, c.

L. Lavelle: "Sans le corps, l'acte de la pensée universelle ne pourrait pas recevoir de limitation. Mais pour que cette limitation affecte l'acte de la pensée du dedans et non pas seulement du dehors, il faut que le corps lui-même participe en quelque manière à l'intimité de la pensée, c'est-à-dire qu'il ne soit pas un objet pur ou un pur phénomène. C'est ce que j'exprime en disant qu'il est mon corps. Et par une sorte de retour paradoxal, c'est lui du même coup qui fait que l'intimité de la pensée peut devenir l'intimité de ma propre pensée". De l'Être, p. 217.

J. Ortega y Gasset: "Si existe sujeto existe inseparablemente objeto y viceversa. Si existo yo que pienso existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir - es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir con las cosas". ¿Qué es filosofía?, p. 222.

- 195 G.M. Manser: "La individuación no es realmente sino la esencia individualizada". La esencia del Tomismo, p. 772. Cfr. pp. 759 s.

"Lo esencial de la individuación está en la determinada distribución y disposición (positio) substancial de la materia actual misma, la cual, puesto que toda substancia requiere sus accidentes peculiares, está a su vez ordenada entitativamente a una determinada extensión espacial, a una cantidad". O. c., p. 771.

"El principio de individuación consiste en una determinada relación (relatio) trascendental de la materia prima, la cual, realizada, constituye al individuo". O. c., p. 766. Cfr. pp. 767 s., p. 762.

Cfr. J. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, art. "Individuación".

- 196 J.-P. Sartre: "L'Être-en-soi est. Cela signifie que l'Être ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. La nécessité concerne la liaison des propositions idéales mais non celle des existants. Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. C'est ce que nous appellerons la contingence de l'Être-en-soi. Mais l'Être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un possible. Le possible est une structure du pour-soi,

c'est-à-dire qu'il appartient à l'autre région de l'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est. C'est ce que la conscience exprimera - en termes anthropomorphiques - en disant qu'il est de trop, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité". L'être et le néant, p. 34.

"Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l'en-soi: entre l'en-soi néant et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi le but et la fin de la néantisation que je suis, c'est l'en-soi [...] L'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement". O. c., pp. 652 s.

"Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu". O. c., p. 689. "L'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile". O. c., p. 708.

- 197 L. Lavelle: "Toutes les oppositions que l'on a pu établir entre l'être et la valeur cessent, dès que l'on s'aperçoit que l'être lui-même est acte. L'acte, en effet, c'est l'être même en tant qu'il crée ses propres raisons. Il est dans l'être ce qui explique le passage de la possibilité à l'actualité, c'est-à-dire indivisiblement ce qui le fait être et ce qui le justifie". Traité des valeurs, t.I, pp. 300 s.

F. Suárez: "Bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium". Disp. Met., d.10, s.1, n.12.

M. Scheler: "El bien se comporta respecto de la cualidad de valor lo mismo que el objeto se comporta respecto a las cualidades que cum plen sus 'propiedades'. Con esto queda dicho que debemos distinguir entre los bienes, es decir, los 'objetos valiosos', y los puros valores que las cosas 'tienen', o que 'pertenece' a las cosas, es decir, los 'valores de la cosa'. Ética, t.I, p. 48.

E. Husserl: "Hablamos de la mera 'cosa' que es valiosa, que tiene carácter de valor, valiosidad; y, enfrente, del valor concreto o el objeto-valor mismo. Igual y paralelamente, de la mera relación o de

la mera situación y de la relación de valor o de la situación de valor, allí donde el valor tiene por base fundante la conciencia de una relación. El objeto-valor implica su cosa, aportando como nueva capa objetiva la valiosidad". Ideas, p. 232.

N. Hartmann: "El ser ideal de las estructuras axiológicas está garantizado por el ser en sí de las reacciones reales al valor - no de otra suerte que está garantizado el de las formaciones matemáticas por la realidad de los procesos en que están contenidas". Ontología, t. I, p. 355.

Cfr. M. Scheler, Ética, t. I, p. 47; J. Zaragüeta, Filosofía y vida, t. II, p. 399; t. I, pp. 38, 99 ss., 104.

- 198 V. Héris: "La multitude matérielle constitue une pure dispersion, et par suite une imperfection: on ne peut donc songer à y trouver une similitude de Dieu. Si Dieu multiplie les êtres pour que l'assimilation soit plus parfaite, ce ne peut être qu'en les ordonnant les uns aux autres dans l'unité: 'Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis secundum quod quaedam ad alia ordinantur' [S. Th., I, q. 47, a. 3]". L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas, en Mélanges thomistes (1934) pp. 293 s.

P. Ricoeur: "Je suis quelqu'un qui apporte dans la mesure des valeurs et dans l'application de son effort une originalité primordiale qui le distingue de tout autre et lui donne la première consistance d'un être incomparable. Et pourtant, c'est cette partialité même qui engendre la négation douloureuse: le caractère est même l'occasion du commentaire le plus simple et le plus proche de notre condition d'homme que l'On puisse faire de l'adage classique: 'Omnis determinatio negatio'. Je souffre d'être une perspective finie et partielle sur le monde et les valeurs; je suis condamné à être l'exception: tel et non pas tout, tel et non pas tel". Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, p. 420.

R. Guardini: "La nada a que la finitud se ha arriesgado, reviste carácter numinoso. Es una nada llena de misterio, y en el fondo, un pseudomorfismo de Dios. Igualmente lleno de energía religiosa está también el sentimiento del valor de lo finito, la obstinación temeraria con que el hombre se arriesga con este puñado de existencia". Mundo y persona, p. 130.

- 199 F. Suárez: "Substantia, licet creata sit. in essentia sua est quid absolutum solumque includit esse per se, et in speciebus substantiae intelligitur essentialis ratio compleri per similes differentias absolutas, absque illa habitudine transcendentali quam essentialiter includit actualis dependentia". Disp. Met., d.20, s.4, n.14.

Por nuestra parte, hemos juzgado que esa "actualis dependentia" debía ser admitida; pero sin negar lo intransferible de los entes.

- 200 Santo Tomás: "Idem [...] est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis". Contra Gentes, l.II, c.41, 3.

"Unumquodque [...] secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum". Q. c., l.II, c.40, 4.

A. Amor Ruibal: "Hemos visto cómo las propiedades trascendentales no pueden distinguirse, sino en los concretos y singulares; y esta singularidad no existe, sino en virtud de la individualidad de cada ente. En este sentido, el ser individuo es, no sólo la primera propiedad, sino también el fundamento de las demás". Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t. IX, p. 258.

J.F. Herbart: "Jedes wirkliche ist ein besonderes; und die Seele ist eben deswegen gar kein Leben, weil sie der Sitz und Grund des geistigen Lebens ist. Der Grund jedoch nicht für sich allein, sondern unter hinzukommenden Bedingungen". Kurze Encyklopädie der Philosophie, en Sämtliche Werke, t. 9, p. 194.

- 201 G.M. Manser: "Dios es en su individualidad absoluta el ideal de todas las individuaciones, las cuales se aproximan a él tanto más cuanto más pura sea su actualidad y más débil su potencialidad: 'Est ergo distinctio earum [intelligentiarum] ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia' [De ente et essentia, c.5]. En Dios la razón de su unidad e incommunicabilidad absoluta está en la identidad real de esencia y existencia: 'Deus est sua essentia' [C. G., l.I, c.21; l.I, c.50, 4], en el principio: 'Cuius essentia est ipsum suum esse' [De ente et essentia, c.6]. Esto no sucede en ningún ser creado". La esencia del Tomismo, p. 761.

Santo Tomás: "Cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter

recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret". De Potentia, q.3, a.16, c.

P. Wust: "Das endliche Sein hat zwar Wirklichkeit, aber es hat nur eine wie im Spiegel erscheinende Wirklichkeit und Einheit, sobald man seinen Wirklichkeits- und Einheitsmodus an demjenigen zu messen beginnt, der allein der ersten Realität ihrer Einheit zukommt". Die Dialektik des Geistes, pp. 423 s.

Cfr. L. Lavelle, De l'Acte, p. 101.

- 202 Según R. Le Senne el valor es: "L'unité vivante de la relation entre une source infinie de libéralité, au sein de laquelle on peut en plongeant s'enfoncer, remonter toujours plus avant, et une multiplicité, sans maximum, de dons, dont les modes doivent être si nombreux, si la valeur est faite pour se diffuser partout, que les aspects de notre vie mentale. Vers le haut, dans son origine métaphysique et éternelle, elle est la Valeur absolue, qui doit être spirituelle et personnelle pour être assimilable à des esprits et pour qu'ils puissent en recevoir la personnalité; vers le bas, côté de l'expérience humaine, elle se manifeste par une suite renaissante, suivant le caractère et la moralité des hommes, de valeurs indéfiniment diverses". La découverte de Dieu, p. 184.

M. Scheler: "Es indudable que los valores son tanto 'más altos' cuanto menos 'divisibles' son, es decir, cuanto menos hayan de ser 'fraccionados' por la participación de muchos en ellos". Ética, t.II, p. 136.

L. Wittgenstein: "Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert - und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er ausserhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nicht-zufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig". Tractatus Logico-Philosophicus, 6.41.

Adviértase la luminosa afirmación de Santo Tomás: "Creatura potest dici per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem". De Veritate, q.21, a.1, ad 1.

## Capítulo sexto

- 203 M. Heidegger: "La temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo". El ser y el tiempo, p. 356.
- 204 G.W.F. Hegel: "Lo viviente, lo espiritual, se mueve, se conmueve en sí y se desarrolla. De esta manera, la idea, concreta en sí y desarrollándose, es un sistema orgánico, una totalidad, que contiene en sí una gran abundancia de fases y de momentos". Introducción a la historia de la filosofía, p. 245.
- 205 J.G.F. Ravaisson: "El tiempo es la primera ley y la forma necesaria de la conciencia. Todo lo que está en la conciencia [...] tiene su duración en un sujeto que dura y no cambia". El hábito, p. 45.
- 206 H. Bergson: "L'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait le pur analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durée que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut: dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes". La pensée et le mouvant, p. 210.
- E. Husserl: "Por extrañas unas a otras que sean por su esencia las vivencias, se constituyen en su totalidad como una corriente del tiempo, como miembros del tiempo fenomenológico único". Ideas, p. 535.
- 207 J. Ortega y Gasset: "Resulta que el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo de ser propio de una realidad cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia [...] Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable - a una 'naturaleza' - está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso el hombre es libre y no por casualidad. Es libre porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que irselo buscando. Y esto - lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto -

tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre. De otro modo, al dar un paso se quedaría parálítico, porque nadie le ha resuelto en qué dirección va a dar el próximo". Pasado y porvenir para el hombre actual, en Hombre y cultura en el siglo XX, pp. 322 s.

- 208 H. Kuhn: "Der Mensch kann ganz in die Menschengeschichte gehören, weil sich in jedem Augenblick dieser Geschichte ein Übergeschichtlicher und Übervernünftiger Sinn auswirkt". Das Sein und das Gute, p. 157.

- 209 L. Wittgenstein: "Das Willensfreiheit besteht darin, dass zukünftige Handlungen jetzt nicht gewusst werden können. Nur dann könnten wir sie wissen, wenn die Kausalität eine innere Notwendigkeit wäre, wie die des logischen Schlusses. - Der Zusammenhang von Wissen und Gewusstem, ist der der logischen Notwendigkeit". Tractatus Logico-Philosophicus, 5.1362.

B. de Spinoza: "En el orden natural de las cosas nada se da contingente". Ética, I, prop. 29. (Trad. de O. Cohan, p. 36).

- 210 L. Wittgenstein: "Die Welt ist unabhängig von meinem Willen". O. c., 6.373.

"Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein logischer Zusammenhang zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte". O. c., 6.374.

E. Husserl: "En general se revela que hay muchos géneros de objetividades que resisten a todas las interpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las clases de objetos-valores y de objetos prácticos, todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades [...]" Ideas, p. 365.

- 211 M. Heidegger: "El 'encontrarse' es una forma existencial fundamental en que el 'ser ahí' es su 'ahí'". El ser y el tiempo, p. 157.

- 212 A. Millán Puelles: "El insalvable resto de opacidad que la subjetividad originaria opone a su reflexión es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia". La estructura de la sub

jetividad, p. 147.

M. Merleau-Ponty: "Si la réflexion me découvre à moi-même comme su\_ jet infini, il faut bien reconnaître, au moins à titre d'apparence, l'ignorance où j'étais de ce moi plus moi-même que moi. Je le savais, dira-t-on, puisque je percevais autrui et moi-même et que cette per\_ ception n'est justement possible que par lui. Mais si je le savais dé\_ jà, tous les livres de philosophie sont inutiles". Phénoménologie de la perception, pp. 411 s.

- 213 K. Marx - F. Engels: "Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, son\_ dern das Leben bestimmt das Bewusstsein". Die deutsche Ideologie..., MEGA, I, 3, p. 27. (Cit. por C. Fabro, Feuerbach - Marx - Engels. Ma\_ terialismo storico e materialismo dialettico, "La Scuola" Editrice, Brescia, 1962, p. XCI).

- 214 Aristóteles: "El entendimiento se entiende a sí mismo abarcando lo inteligible, pues se hace inteligible por el contacto con las cosas y el entenderlas, de manera que lo inteligible y el entendimiento lle\_ gan a ser lo mismo". Metafísica, 1072 b. (Trad. de F. Samaranch).

- 215 N. Hartmann: "Der Mensch kann Raubbau treiben mit der Natur, und dann gefährdet er auch sich selbst; er kann sie aber auch hinaufbil\_ den, Möglichkeiten in ihr erfassen und in weiser Beherrschung ihrer eigenen Kräfte realisieren. In beidem zeigt der Geist sein anderes, ontisch 'rückwärts' gewandtes Gesicht". Das Problem des geistigen Seins, pp. 100 s.

A. González Alvarez: "La naturaleza exterior actúa sobre el hombre enviándole su mensaje de verdad y de inteligibilidad. Sin esta actua\_ ción seríamos noche. Y, conocida, actúa la naturaleza sobre el hombre enviándole su mensaje de bondad. Sin ello seríamos esterilidad". Filo\_ sofía de la educación, pp. 142 s.

"Mi pensamiento sólo alcanza un conocimiento de mi situación exis\_ tencial volviendo de conocer el universo. Sólo soy para mí si previa\_ mente he existido para otros. El conocimiento de mí mismo está condi\_ cionado por este retornar desde las cosas". Tratado de Metafísica. On\_ tología, p. 36.

A. Millán Puelles: "No hay pura experiencia de sí mismo, sin con\_ "



texto mundano. Este se halla presente aun en las formas más altas de la reflexión, que no pueden dejar de estar marcadas, en tanto que reflexivas, por la intencionalidad a lo mundano, dada, inmediatamente, en las vivencias básicas u originarias. La reflexión es siempre, en definitiva, reflexión sobre una de estas vivencias y, por lo mismo, algo que se resiente de la primordial intencionalidad que ellas poseen". La estructura de la subjetividad, p. 135.

- 216 C. Lévi-Strauss: "Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'oeuvre d'une 'fonction fabulatrice' tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type: celles qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible. Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation". La pensée sauvage, p. 25.

- 217 I. Kant: "Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken". Kritik der Urteilkraft, p. 251. (Lagarde und Friedrich, XXIII).

- 218 E. Husserl: "En principio corresponde (con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta) a todo objeto 'verdaderamente existente' la idea de una conciencia posible en la que el objeto mismo es aprehensible originariamente y además en forma perfectamente adecuada. A la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad, es eo ipso el objeto verdaderamente existente". Ideas, p. 340.

- 219 R. Le Senne: "Penser, c'est aller et venir entre des rapports qui manquent de termes et des termes privés de rapports. Les rapports ne sont ni absolument extérieurs, ni absolument intérieurs aux termes. La découverte de Dieu, p. 71.

- 220 E. Nicol: "No ha de quedar comprometida nuestra seguridad en el ser, en espera de que discernamos las formas apropiadas del conocer; sino que, inversamente, siendo un hecho esa seguridad muestra en el ser, nos corresponde solamente describir de qué manera la obtenemos". Metafísica de la expresión, p. 232.
- 221 C. Lévi-Strauss: "L'homme ne se contente plus de connaître; tout en connaissant davantage, il se voit lui-même connaissant, et l'objet véritable de sa recherche devient un peu plus, chaque jour, ce couple indissoluble formé par une humanité qui transforme le monde et qui se transforme elle-même au cours de ses opérations". Anthropologie structurale, p. 394.
- 222 Plotino: "Lo uno piensa haciéndose a sí mismo dos; más aún, es dos porque piensa, y es uno porque se piensa a sí mismo [...] La inteligencia que posee un objeto inteligible no podría existir si a la vez no existiera un objeto puramente inteligible, que fuera un ser inteligible para la inteligencia, pero para sí mismo no fuera propiamente inteligente ni inteligible". En., V, 6, 1-2. (Trad. de I. Quiles, p. 123).
- 223 J.-P. Sartre: "Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation. Il se fonde en tant qu'il nie de soi un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie ou néantit, nous le savons, c'est l'être-en-soi. Mais non pas n'importe quel être-en-soi: la réalité humaine est avant tout son propre néant. Ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que soi. Et, comme elle est constituée dans son sens par cette néantisation et cette présence en elle de ce qu'elle néantit à titre de néantisé, c'est le soi-comme-être-en-soi manqué qui fait le sens de la réalité humaine. En tant que, dans son rapport primitif à soi, la réalité-humaine n'est pas ce qu'elle est, son rapport à soi n'est pas primitif et ne peut tirer son sens que d'un premier rapport qui est le rapport nul ou identité. C'est le soi qui serait ce qu'il est, qui permet de saisir le pour-soi comme n'étant pas ce qu'il est; la relation niée dans la définition du pour-soi - et qui, comme telle, doit être posée d'abord - c'est une relation donnée comme perpétuellement absente du pour-soi à lui-même comme mode de l'identité". L'être et le néant, pp. 131 s.

- 224 A. Schopenhauer: "No hay un conocimiento del conocer, porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocimiento y conocerle, lo que es imposible.
- A la objeción: 'Yo no sólo conozco, sino que sé que conozco', respondería yo: Tu conocimiento del conocimiento difiere de éste sólo en la expresión. 'Yo sé que conozco', no quiere decir otra cosa sino: 'Yo conozco', y esto, así, sin más determinación, sólo quiere decir: 'Yo'". La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente, p. 220.
- 225 R. Le Senne: "Être pour soi, c'est se connaître et s'il y a une limitation de cette connaissance, l'être n'est pas absolument pour soi". La découverte de Dieu, p. 14.
- L. Lavelle: "La psychologie sans conscience est seulement la psychologie d'une conscience qui n'est pas la mienne et qui fait de la mienne un objet sur lequel elle prétend agir du dehors comme sur tous les autres objets". De l'âme humaine, p. 391.
- 226 P. Ricoeur: "Nous croyons que les philosophes qui ont refusé avec raison toute pensée à l'inconscient se sont ensuite trompés quand ils ont refusé à la pensée ce fond obscur et cette spontanéité cachée à elle-même qui mettent en échec son effort pour se rendre transparente à elle-même; nous croyons au contraire que la conscience ne réfléchit que la forme de ses pensées actuelles; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine matière, principalement affective, qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner soi-même sens et forme. L'inconscient certes ne pense point, mais il est la matière indéfinie, rebelle à la lumière que comporte toute pensée". Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, pp. 354 s.
- 227 M. Merleau-Ponty: "Con el psicoanálisis, el espíritu pasa al cuerpo, como, inversamente, el cuerpo pasa al espíritu". El hombre y la adversidad, en Hombre y cultura en el siglo XX, 121.
- 228 S. Freud: "Hay, pues, dos clases de inconsciente, diferenciación que no ha sido realizada aún por los psicólogos. Ambas caen dentro de lo que la psicología considera como lo inconsciente, pero desde nues

tro punto de vista, es una de ellas, la que hemos denominado Inc., incapaz de conciencia, mientras que la otra, o sea el Prec., ha recibido de nosotros este nombre porque sus excitaciones pueden llegar a la conciencia, aunque también adaptándose a determinadas reglas y quizá después de vencer una nueva censura, pero de todos modos sin relación ninguna con el sistema Inc. [...] Describimos las relaciones de ambos sistemas entre sí y con la conciencia, diciendo que el sistema Prec. aparecía como una pantalla entre el sistema Inc. y la conciencia". Psicología de los procesos oníricos, en Obras completas, t. II, p. 716.

- 229 S. Freud: "¿Qué misión queda, pues, en nuestra representación, a la conciencia, antes omnipotente y que todo lo encubría? Sencillamente la de un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas. Según la idea fundamental de nuestro esquema, no podemos considerar la percepción por la conciencia más que como la función propia de un sistema especial, al que designaremos como sistema Cc. Este sistema nos lo representamos compuesto por caracteres mecánicos, análogamente al sistema de percepción P; esto es, excitable por cualidades e incapaz de conservar la huella de las modificaciones, o sea carente de memoria. El aparato psíquico, que se halla orientado hacia el mundo exterior con el órgano sensorial de los sistemas P, es, a su vez, mundo exterior para el órgano sensorial de los sistemas Cc., cuya justificación teleológica reposa en esta circunstancia". O. c., p. 717.

"Vemos que la percepción por nuestros órganos sensoriales trae consigo la consecuencia de dirigir una carga de energía por los caminos por los que se difunde la excitación sensorial afluyente. La excitación cualitativa del sistema P sirve para regular el curso de la cantidad móvil en el aparato psíquico. Esta misma misión puede ser atribuida al órgano sensorial del sistema Cc.". L. c.

- 230 C. Lévi-Strauss: "Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés - comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante - il faut et il suffit d'atteindre la structure in-

consciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de passer assez loin l'analyse". Anthropologie structurale, p. 28.

- 231 J. Ortega y Gasset: "Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido". Cit. por J. M<sup>a</sup> Hernández-Rubio, Sociología y Política en Ortega y Gasset, p. 45.
- 232 E. Nicol: "La palabra individual es vinculatoria porque el individuo mismo posee ya, en su ser propio, la nota o carácter de comunidad. Esto no es, para cada cual, algo externo o adquirido, sino algo constitutivo de su forma de ser y de cualquier posible modo de existir". Metafísica de la expresión, p. 262.
- 233 E. Nicol: "La forma ontológica es común, naturalmente, a todos los entes individuales que, por ella, pueden quedar determinados o definidos como hombres; pero lo distintivo de esta comunidad, lo que la sitúa en posición relevante frente a otras formas de ser (y otros correspondientes conceptos lógicos de género o de clase), es el hecho de que tales entes individuales existen precisamente en la forma de ser de la comunidad, del diálogo, de la inter-comunicación. Lo común, en su ser, es la forma de ser en común". Metafísica de la expresión, pp. 301 s.
- 234 G.W.F. Hegel: "La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce". Fenomenología del Espíritu, trad. de W. Roces y R. Guerra, p. 113.
- 235 E. Frutos: "Si uno no se reflejase a sí mismo, no podría reflejar a los demás. Y al reflejar a otro, le reconozco como autorrelacionante y sé que en su posibilidad de reflejarse y comprenderse se apoya la posibilidad de que me refleje y me comprenda. Se trata, pues, de una heterorrelación de reciprocidad. Los demás son, como yo, sujetos y no meramente objetos". La relación como trascendental y la idea de

la persona humana, en Atlántida, nº 7, enero-marzo de 1964, pp. 58 s.

- 236 J. Piaget: "L'enfant est tendu vers autrui comme vers les choses. Il n'aime pas à être isolé et, même lorsqu'il est seul, il se sent en communion avec son groupe habituel. Néanmoins, dans sa compréhension des autres comme dans les rapports intellectuels ou moraux qu'il entretient avec les autres par le moyen du langage, il ne parvient pas à dissocier complètement son moi de celui d'autrui: entre autrui et lui, il y a identification et même confusion plus que différenciation et réciprocité. Aussi l'enfant peut-il paraître, selon le point de vue, à la fois très égocentrique et entièrement absorbé en autrui". Le langage et la pensée chez l'enfant, p. 72.

- 237 J. Piaget: "En bref, l'assimilation au moi et l'accommodation aux autres débute par un compromis sans synthèse profonde et le sujet oscille d'abord entre ces deux tendances sans pouvoir les dominer ni les organiser". La construction du réel chez l'enfant, pp. 318 s.

- 238 C. Lévi-Strauss: "Le domaine de l'anthropologie, dit-on volontiers (et le titre même des chaires l'affirme), consiste dans les sociétés non civilisées, sans écriture, pré ou non mécaniques. Mais tous ces qualificatifs dissimulent une réalité positive: ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres". Anthropologie structurale, p. 400.

- 239 J. Lacan: "L'effet du langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet, c'est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant: à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute.

Le sujet donc, on ne lui parle pas. Ça parle de lui, et c'est là qu'il s'appréhende, et c'est d'autant plus forcément qu'avant que du seul fait que ça s'adresse à lui, il disparaisse comme sujet sous le signifiant qu'il devient, il n'était absolument rien. Mais ce rien se soutient de son avènement, maintenant produit par l'appel fait dans

l'Autre au deuxième signifiant". Écrits, II, p. 200.

"L'omniprésence du discours humain pourra peut-être un jour être embrassé au ciel ouvert d'une omnicommunication de son contexte. Ce n'est pas dire qu'il en sera plus accordé. Mais c'est là le champ que notre expérience polarise dans une relation qui n'est à deux qu'en apparence, car toute position de sa structure en termes seulement duels, lui est aussi inadéquate en théorie que ruineuse pour sa technique". Écrits, I, p. 143.

- 240 E. Levinas: "Le langage est un rapport entre termes séparés. À l'un l'autre peut certes se présenter comme un thème, mais sa présence ne se résorbe pas dans son statut de thème. La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit". Totalité et Infini, p. 169.

"Si je ne suis pas extérieur à l'histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l'histoire, absolu; non pas en fusionnant avec autrui, mais en parlant avec lui". O. c., p. 23.

"Les relations sociales ne nous offrent pas seulement une matière empirique supérieure, à traiter en termes de la logique du genre et de l'espèce. Elles sont le déploiement originel de la Relation qui ne s'offre plus au regard qui embrasserait ses termes, mais s'accomplit de Moi à l'Autre dans le face-à-face". O. c., p. 265.

"L'être, la chose en soi n'est pas, par rapport au phénomène, le caché. Sa présence se présente dans la parole". O. c., p. 156.

- 241 X. Zubiri: "Nos basta, de momento, con decir que la persona es el ser del hombre. La persona se encuentra implantada en el ser 'para realizarse'. Esa unidad, radical e incommunicable, que es la persona, se realiza a sí misma mediante la complejidad del vivir. Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, en cuanto vivientes. Este 'con' no es una simple yuxtaposición de la persona y de la vida: el 'con' es uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, 'personal'". Naturaleza, historia, Dios, p. 434.

- 242 P. Teilhard de Chardin: "Lejos de excluirse, lo Universal y lo Per\_

sonal (es decir, lo 'Centrado') crecen en el mismo sentido y culminan el uno en el otro". El fenómeno humano, p. 312.

- 243 F.J.J. Buytendijk: "L'homme qui est dans le monde n'est pas une conscience-témoin mais une conscience engagée. Ses perceptions ne sont pas des déterminations réflexives d'un lieu ou d'une chose. L'homme perçoit dans la mesure où ce ne sont pas des couleurs, des sons, des choses ou des objets qu'il remarque, observe, prend en considération 'au premier abord et la plupart du temps', mais bien plutôt des situations frappantes telle que la fermeture d'un passage à niveau, le désaccord d'un piano, l'apparition d'une lumière dans l'obscurité, la tombée du soir dans les champs, la non-convenance d'une clé, la montée des prix - pour ne citer que quelques uns des exemples de Biswanger. Ces exemples expliquent justement la phrase de Merleau-Ponty: 'pour que nous percevions les choses il faut que nous les vivions'". Phénoménologie de la rencontre, p. 20.

- 244 M. Heidegger: "Lo que le pasa al hombre histórico es siempre resultante de una decisión acerca de la esencia de la verdad, decisión que le viene de otra anterior, ninguna de las cuales se queda en cosas del hombre.

Tal decisión define qué haya de buscarse, qué se deba dar por verdadero, qué rechazar y preterir por falso, a la luz de la esencia que a la verdad se haya fijado". Doctrina de la verdad según Platón. Trad. por L.D. García Bacca, p. 156.

- 245 A. Schopenhauer: "El sujeto del conocer no puede ser conocido, esto es, no puede ser objeto, representación, según queda demostrado; pero, como nosotros tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición sensitiva), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, así lo conocido en nosotros no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad. Partiendo del conocimiento se puede decir que la proposición 'Yo conozco' es una proposición analítica; por el contrario, la proposición 'Yo quiero' es una proposición sintética, y, por cierto, a posteriori, a saber, dada por la experiencia (aquí por experiencia interna, esto es, sólo en el tiempo). En este respecto, es para nosotros el sujeto del querer un objeto. Si



miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero capricho hasta la pasión, y ya he explicado [...] que no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden sumar en el concepto de sentimiento, son estados de la voluntad.

Pero la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra 'Yo' comprende y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable, pues sólo podemos comprender las relaciones de los objetos, y, entre éstos, sólo pueden dos constituir uno, cuando son partes de un todo. Por el contrario, allí donde se habla de sujeto, ya no son aplicables las reglas del conocimiento del objeto, y se nos da una identidad real, inmediata, del sujeto cognoscente con el objeto volente, esto es, del sujeto con el objeto". La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente. Trad. por E. Ovejero, pp. 223 s.

- 246 A. Hayen: "L'évidence nécessaire est déjà libre consentement; le consentement libre est encore et plus que jamais évidence nécessaire. La liberté ne se substitue pas à la nécessité ni ne supplée à son insuffisance, elle rend pleinement nécessaire, c'est-à-dire nécessaire concrètement, pour moi." La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, pp. 259 s.

- 247 Santo Tomás: "Solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium". S. Th., 1, q.59, a.3, c. Cfr. 1, q.83, a.1, c.; 1-2, q.13, a.6, c.

N. Hartmann: "Comoquiera que el hombre se coloque, a obrar le fuerza la situación en todas las circunstancias. Pero cómo haya de obrar no se lo prescribe esta última. En esto tiene libertad. El resultado es, pues, este estado de cosas ópticamente peculiar: la situación en que cae es para él a la vez falta de libertad, compulsión y espacio libre. Es compulsión a decidir en general, pero es libertad en punto a cómo decida". Ontología, t.I, p. 240.

J. Volkelt: "Das Gefühl, ein Schöpferisches in mir zu tragen, ist

- so wird mir innerlich offenbar - von meinem Selbst unzertrennlich".

Das Problem der Individualität, p. 76.

G. Krüger: "Auch der Mensch hat etwas, was er ohne sein Zutun immer schon ist, ein gegebenes Wesen, und gerade das, was uns selbständig macht, unsere Freiheit, ist wesensnotwendig". Abendländische Humanität, p. 13.

- 248 G. Gurvitch: "La liberté humaine, qui s'éprouve dans les expériences collectives aussi bien qu'individuelles, consiste en une action volontaire spontanée et clairvoyante - novatrice, inventive et créatrice - qui, guidée par ses propres lumières surgissant dans le feu de l'acte même, provoque l'interpénétration du moteur, du motif et de la contingence, s'efforce de franchir, renverser, briser tous les obstacles et de modifier, de dépasser, de recréer toutes les situations". Déterminismes sociaux et liberté humaine, p. 91.

H. Rempelin: "La libre decisión de la persona es un acto intelectual, extraespacial y, en cierto sentido, también supratemporal. Realmente se realiza siempre en el aquí y el ahora, pero su centro de acción, el Yo, es incorpóreo - ni siquiera localizable en un lugar determinado del cerebro -, y el foro ante el que ocurre no es propiamente el mundo real de los objetos concretos, sino, en último extremo, el mundo ideal de los valores aceptados". Psicología de la personalidad, p. 38.

- 249 O. Veit: "Grundsätzlich kann die Chance der Freiheit von jedem wahrgenommen werden, da jeder zur Teilhabe an der Schicht des Geistigen befähigt ist. Inwieweit der einzelne Mensch davon Gebrauch macht, ist Sache seines individuellen Willens". Soziologie der Freiheit, pp. 144 s.

- 250 J. Lacan: "La liberté de l'homme s'inscrit toute dans le triangle constituant de la renonciation qu'il impose au désir de l'autre par la menace de la mort pour la jouissance des fruits de son servage, - du sacrifice consenti de sa vie pour les raisons qui donnent à la vie humaine sa mesure -, et du renoncement suicide du vaincu frustrant de sa victoire le maître qu'il abandonne à son inhumaine solitude". Écrits, I, p. 204.

- 251 H. Marcuse: "La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, con la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Es esta dinámica mental la que Freud revela como la dinámica de la civilización". Eros y civilización, p. 29.
- 252 E. Levinas: "Être libre, c'est construire un monde où l'on puisse être libre". Totalité et Infini, p. 140.
- 253 M. Heidegger: "Der Mensch 'besitzt' die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das eksistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, dass einzig sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt. Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich. Die 'Natur' hat keine Geschichte". Vom Wesen der Wahrheit, p. 16.
- "Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als Seinlassen vom Seiendem". O. c., p. 14.
- "Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden". O. c., p. 15.
- "Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das eksistente, entbergende Seinlassen des Seienden". O. c., p. 18.
- 254 L. Lavelle: "La liberté est toujours un acte créateur, de telle sorte qu'elle est dans l'homme au-dessus de sa nature; elle est un idéal auquel précisément il participe dans la mesure où il se délivre des chaînes qui le retiennent: être libre, pour un être, ce n'est pas avoir réalisé les conditions qui lui permettent de chercher sa lumière et son bien, c'est déjà les avoir trouvés". De l'Acte, p. 184.
- M. Blondel: "Les idées qui nous aiment en haut ne sont pas toutes de nous: elles mettent en nous une force qui est celle d'une présence réellement transcendante; et l'immanence vitale de ces principes de valeur ontologique suscite le mouvement qui, parti de haut en bas, rend possible et même obligatoire notre ascension. Seulement, ce

n'est pas d'emblée que nous discernons l'origine et la plénitude de cette stimulation; elle nous apparaît même d'abord comme notre, en émergeant dans les brumes de la conscience naissante et de l'activité confiante en soi. C'est peu à peu que la réflexion restitue à sa vraie source ce qui pouvait d'abord paraître surgir des profondeurs obscures et qui vien réellement des hauteurs d'abord voilées". L'action, t. I, p. 57.

255 E. Levinas: "Ce n'est pas la limitation par l'autre qui constitue la contingence, mais l'égoïsme, comme injustifié par lui-même. La relation avec Autrui comme relation avec sa transcendance - la relation avec autrui qui met en question la brutale spontanéité de sa destinée immanente, introduit en moi ce qui n'était pas en moi. Mais cette 'action' sur ma liberté met précisément fin à la violence et à la contingence et, dans ce sens aussi, instaure la Raison". Totalité et Infini, p. 178.

256 I. Kant: "Die reine Vernunft, als ein bloss intelligibiles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen". Kritik der reinen Vernunft, B 580/A 552.

257 I. Kant: "Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heissen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist. Dieser ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben. Die Handlung nun, so fer sie der Denkungsart, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des inneren Sinnes vorhergehen". Kritik der reinen Vernunft, B 579/A 551 - B 580/A 552.

- 258 I. Kant: "Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine Beruhe, und, dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war". Kritik der reinen Vernunft, B 586/A 558.
- 259 Platón: "La mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano". La República, 486 a. (Trad. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano).
- 260 F.W.J. Schelling: "Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Notwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit sein. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein; aus ihm, aus seiner Tätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken". Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. In Die Idee der deutschen Universität, p. 9.
- H. de Lubac: "L'Homme n'est plus seulement au centre de la nature, comme dans le géocentrisme fixiste, - quoique cette image d'un centre convienne encore, - mais en flèche, au sommet. 'Type de faite', 'tête terrestre d'un univers en voi de déplacement psychique', 'clé de l'évolution', 'clé structurelle de l'Univers', 'flèche de l'arbre de la vie', 'flèche du monde en croissance', 'flèche lancée vers le centre d'un univers en voie de rassemblement', 'onde frontale d'un univers qui s'illumine en se resserrant sur lui-même': tel est l'Homme". La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, p. 110.
- 261 H. Conrad-Martius: "Was in der Tat das 'Ich' einer Seinsselbstverständlichkeit, weil einem selbstisch gegründeten Seinsstand schon nä

her bringt, ist seine ursprüngliche Seinsoffenheit und Seinsmächtigkeit - während das blosse Naturding seinsblind und seinsohnmächtig dem Sein einfach überantwortet ist. Was es aber doch wiederum - gerade in seiner Ichhaftigkeit - in absoluten Gegensatz zum göttlichen Sein setzt, ist das Paradoxe, dass diese Seinsoffenheit und Seinsmächtigkeit in einem nichtigen Grunde gegründet, ja eben damit grundlos ist". Schriften zur Philosophie, t. I, p. 95.

P. Wust: "Es bleibt zu bedenken, dass der metaphysische Höchstfall der Wesenheit Geist, der Höchstfall nämlich der absoluten Wesensgesetzlichkeiten nur ein einziges Mal 'rein' möglich ist und dass daher bei allen bloss im sekundären Sinne geistigen Wesen die allerletzte metaphysische Einheit, jene Einheit also, die eine volle Wesensautarkie gewährt, niemals vorhanden sein kann". Die Dialektik des Geistes, p. 419. Cfr. p. 424.

A. Marc: "Pour m'affermir dans l'existence, j'ai besoin de l'univers entier, où je me manifeste, et qui me garantit en me reconnaissant [...] Exister, c'est donc être parmi les êtres un être qui se tient en étant soutenu". Dialectique de l'affirmation, p. 181. Cfr. p. 536.

- 262 L. Lavelle: "La présence subjective est révélatrice de la présence absolue: mais notre propre subjectivité est objectivement présente dans le tout de l'être. La présence de l'être au moi a son fondement dans la présence du moi à l'être". De l'être, p. 261.

"Elle [la réflexion] fait du moi l'origine de lui-même, mais en l'obligeant de remonter jusqu'à un acte qui est l'origine commune de tout le réel. Elle ne suppose pas arbitrairement, comme on pourrait penser, l'existence de l'acte créateur; elle le prouve et l'éprouve en s'exerçant elle-même et en réalisant pour ainsi dire son opération à rebours. De l'Acte, p. 33.

E. Coreth: "Nur im Wissen um Anderes als Anderes kann die Differenz und Transzendenz des Seins gegenüber meinem Sein in meinem Wissen aufleuchten". Metaphysik, p. 275.

- 263 M. Heidegger: "Offenbar ist der Mensch etwas Seiendes. Als dieses gehört er wie der Stein, der Baum, der Adler in das Ganze des Seins. Gehören heisst hier noch: eingeordnet in das Sein. Aber das Auszeich

nende des Menschen beruht darin, dass er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor diesem gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. 'Nur' - dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermass. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist". Identität und Differenz, p. 22.

A. Millán Puelles: "La sustancia del 'Dasein' es su propia natura naturata como facticidad que le remite a la natura naturans de la que procede. Tal remitir consiste en la relación trascendental del 'Dasein' a su origen, una relación que configura a la sustancia humana en la integridad de su ser y que se traduce, esencialmente, en la inclinación 'natural' del ser humano hacia el Ser y el Bien sin restricción. De esta manera, el acto por el que el hombre es fundado es como un 'movimiento de ida y vuelta' que se verifica en el silencio de la más esencial intimidad, antes de convertirse en el diálogo explícito y formal entre el hombre y el absoluto Ser que le reclama". La estructura de la subjetividad, p. 317.

264 L. Lavelle: "Le Tout dont nous faisons partie et avec lequel nous ne cessons de communiquer, telle est l'expérience qui remplit notre existence. Elle nous oblige, tantôt à poser le Tout, tantôt à poser le moi, mais à ne les poser jamais que par la relation qui les unit". De l'Acte, p. 49.

265 C. Fabro: "Nella concezione tomistica dell'essere il processo all'infinito del pensiero formale viene superato e dominato dalla qualità metafisica originale dell'esse come 'atto' che spezza e trascende il cerchio dialettico della negatività: atto di tutti gli atti, l'esse è l'unico atto che s'impone nella sua realtà, senza un proprio contenuto e perciò è senza limiti perchè l'esse non è e non ha un'essenza ma è l'essenza che ha l'esse. L'esse è l'atto, senz'aggiunta; nelle cose finite, nella natura e nell'anima, l'esse è l'atto attuante e quindi sempre presente e presentificante. La 'presenza del presente' heideggeriana è una denominazione fenomenologica astratta, l'esse tomistico è il concreto atto metafisico di ogni concretezza". Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, p. 66.

266 E.D. Dussel: "No partiendo del absoluto, que no somos, sino de la finitud que somos, el hombre se comprende como proyectado hacia un poder-ser que incluye esencialmente un poder-no-ser: su futuro como realización o frustración". Método para una filosofía de la liberación, p. 201.

C. Tresmontant: "Comment puis-je exister, d'une manière autonome, si je suis travaillé, informé, organisé, créé en somme, par un autre?" Le problème de l'âme, p. 185.

267 M. Heidegger: "Anwesen ('Sein') ist als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiss ist, das jeweils das Menschenwesen ruft. Das Menschenwesen ist als solches hörend, weil es ins rufende Geheiss, ins Anwesen gehört. Dieses jedes Mal Selbe, das Zusammengehören von Ruf und Gehör, wäre dann 'das Sein'? Was sage ich? 'Sein' ist es durchaus nicht mehr, - wenn wir 'Sein', wie es geschicklich waltet, nämlich als Anwesen, voll auszudenken versuchen, auf welche weise allein wir seinem geschicklichen Wesen entsprechen. Dann müssten wir das vereinzelnde und trennende Wort: 'das Sein' ebenso unterschieden fahren lassen wie den Namen: 'der Mensch'. Die Frage nach der Beziehung beider enthüllte sich als unzureichend, weil sie niemals in den Bereich dessen gelangt, was sie erfragen möchte. In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, 'das Sein' und 'der Mensch' 'seien' das Selbe in dem Sinne, dass sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein". Zur Seinsfrage, p. 28.

268 F.W.J. Schelling: "Es gibt keine wahre Freiheit, als durch absolute Notwendigkeit". Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, en Die Idee der deutschen Universität, p. 12.

E. Levinas: "La création ne contredit la liberté de la créature que si la création se confond avec la causalité. La création comme relation de transcendance - d'union et de fécondité - conditionne, au contraire, la position d'un être unique et son ipséité d'élus". Totalité et Infini, p. 256.

269 G. Marcel: "Chacun de nous est situé de façon à pouvoir reconnaître que son essence est don, et non pas donnée, qu'il est lui-même un don, et qu'en dernière analyse il n'est aucunement par soi; mais d'autre part c'est à partir de ce don fondamental que peut se déployer



cette liberté qui ne fait qu'un avec l'épreuve au cours de laquelle le chacun aura à décider de lui-même". Le mystère de l'être, t. II, p. 174.

S. Kierkegaard: "El estado en el cual no se da ninguna desesperación, a saber: cuando en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta". La enfermedad mortal, en Obras y papeles, vol. 7, p. 245.

- 270 L. Lavelle: "Si la découverte de l'objet pur est toujours tardive, si l'on n'a jamais fini d'exorciser la tendance que nous avons à le personnaliser, c'est-à-dire à lui attribuer une existence intérieure comparable à la notre, c'est que la conscience n'a jamais de rapport qu'avec une autre conscience. Loin de penser qu'elle est enfermée en elle-même, ou dans ses propres représentations, il faut dire que celles-ci ne sont rien de plus que les instruments d'un dialogue qu'elle poursuit toujours avec l'esprit absolu par la médiation des autres consciences; et si elle cherche toujours à dépasser ses limites, c'est pour atteindre d'autres consciences avec lesquelles elle puisse faire société, au contact desquelles elle ne cesse de s'éprouver et de s'enrichir.

Bien plus, quand nous parlons des limites du moi, ces limites ne peuvent pas consister dans un non-moi, mais dans un autre moi, dans un moi qui soit le moi d'un autre, c'est-à-dire qui fasse partie avec moi du monde spirituel, et qui soit reconnu par moi comme autre que moi, bien que semblable à moi, c'est-à-dire qui soit un être intérieur à lui-même, une conscience et non pas une représentation". De l'âme humaine, p. 32.

- 271 I. Kant: "Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich dass die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei". Kritik der reinen Vernunft, B 628/A 600.

- 272 S. Freud: "Podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesi\_

va como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal. La coincidencia más importante sería la renuncia básica a la actividad de instintos constitucionalmente dados, y la diferencia decisiva consistiría en la naturaleza de tales instintos, exclusivamente sexuales en la neurosis y de origen egoísta en la religión". Los actos obsesivos y las prácticas religiosas, en Obras completas, t. IV, p. 1342.

273 Santo Tomás: "De ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est". S. Th., I, q.106, a.4, c.

274 F. Nietzsche: "¡Ante Dios! - ¡Mas ahora ese Dios ha muerto! Vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. Sólo después que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior - ¡en señor!

¿Habéis entendido esta palabra, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Veis abrirse aquí para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal?

¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos - que viva el superhombre". Así habló Zaratustra, p. 383.

275 F. Nietzsche: "De huecos se componía el espíritu de esos redentores; mas en cada hueco habían colocado su ilusión, su tapahuecos, al que ellos llamaban Dios". Así habló Zaratustra, p. 141.

276 J. Girardi: "La redécouverte du visage authentique de Dieu passe, pour la conscience contemporaine, par l'affirmation de l'autonomie de l'homme. La redécouverte du Dieu vivant passe, dans ce sens, par l'expérience de la mort de Dieu: de ce Dieu qui était beaucoup trop au service de l'ordre humain (et, bien souvent, de quel ordre!). À ce titre, la confrontation avec l'athéisme, et avec la démythisation que ce

lui-ci entraîne, peut être enrichissante même sur le plan religieux". Réflexions sur le fondement d'une morale laïque, en Revue Philosophique de Louvain, t. 66 (ag. 1968), p. 528.

- 277 C. Lévi-Strauss: "Méconnaissant les premiers devoirs de l'homme d'été, qui sont d'expliquer ce qui peut l'être et de réserver provisoirement le reste, les philosophes se préoccupent surtout d'aménager un refuge où l'identité personnelle, pauvre trésor, soit protégé. Et comme les deux choses sont impossibles à la fois, ils préfèrent un sujet sans rationalité à une rationalité sans sujet". Mythologiques, IV, L'homme nu, p. 614.

- 278 J. Lacan: "Que suis-Je?  
Je suis à la place d'où se vocifère que 'l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Être'". Écrits, t. II, p. 182.

- 279 K. Lewin: "Para comprender o predecir la conducta psicológica (B) es necesario determinar para cada tipo de acontecimiento psicológico (acciones, emociones, expresiones, etc.) la situación momentánea total; esto es, la estructura momentánea y el estado de la persona (P) y del medio ambiente psicológico (E).  $B = f(PE)$ . Todos los datos disponibles psicobiológicamente necesitan tener una posición biológica en este campo, y sólo los datos que poseen tal situación ejercen efectos dinámicos (son causas y acontecimientos)". Dinámica de la personalidad, p. 90.

- 280 K. Marx - F. Engels: "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a las formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real". La ideología alemana, p. 26.

- 281 K. Marx - F. Engels: "Los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia." La ideología alemana, p. 26.

282 K. Marx - F. Engels: "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal". La ideología alemana, p. 19.

283 K. Marx: "El hombre es inmediatamente ser natural". Manuscritos: Economía y filosofía, p. 194.

"Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser, no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.

Un ser no objetivo es un no ser, un absurdo". O. c., p. 195.

284 C. Lévi-Strauss: "La consistance du moi, souci majeur de toute la philosophie occidentale, ne résiste pas à son application continue au même objet qui l'envahit tout entier et l'imprègne du sentiment vécu de son irréalité. Car ce peu de réalité à quoi il ose encore prétendre est celle d'une singularité, au sens que les astronomes donnent à ce terme: lieu d'un espace, moment d'un temps relatifs l'un par rapport à l'autre, où se sont passés, se passent et se passeront des événements dont la densité, elle aussi relative par rapport à d'autres événements non moins réels mais plus dispersés, permet approximativement de circonscrire, pour autant que ce noeud d'événements écoulés, actuels ou probables n'existe pas comme substrat, mais en ceci seulement qu'il s'y passe des choses et bien que ces choses elles-mêmes, qui s'y entrecroisent, surgissent d'innombrables ailleurs et le plus souvent on ne sait d'où...". Mythologiques, IV, L'homme nu, p. 558.

285 C. Lévi-Strauss: "Non que nous ignorions que toute structure soit nécessairement engendrée. Dans l'excellent petit livre qu'il a récemment consacré au structuralisme, Piaget nous fait ce reproche (p. 97) qui résulte, semble-t-il, d'un malentendu: Car on concédera volontiers que les structures ont une genèse, à condition de reconnaître aussi - mais l'oeuvre de Piaget n'en apporte-t-elle pas la démonstration? - que chaque état antérieur d'une structure est lui-même une

structure. 'On ne voit pas pourquoi il serait déraisonnable de penser que la nature dernière du réel est d'être en construction permanente au lieu de consister en une accumulation de structures toutes faites' (Piaget, p. 58). Certes, mais ce son déjà des structures qui, par transformation, engendrent d'autres structures et le fait des structures est premier". Mythologiques, IV, L'homme nu, pp. 560 s.

- 286 H. Marcuse: "Bajo el mando del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originariamente es y desea ser". Eros y civilización, p. 55.

"Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social; exigencias de una forma de vida en la que incluso la agresión y la destrucción sublimadas estuviesen al servicio de Eros, es decir, de la construcción de un mundo pacificado". El hombre unidimensional, p. 9.

- 287 J. Ortega y Gasset: "Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él". El hombre y la gente, t. I, p. 37.

"A diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez". O. c., t. I, p. 42.

"Ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura". O. c., t. I, p. 43.

- 288 K. Marx: "El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir, un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber". Manuscritos: Economía y filosofía, p. 195.

A. Baeumler: "Wir sind als Person zugleich Nicht-Person, insofern wir nur als mit unseren Ahnen und Enkeln in einem schicksalhaften realen Zusammenhang befindlich zu uns selber kommen". Bildung und Gemeinschaft, p. 193.

M. Cloucard: "Le passage de l'empirico-sensible (moi concret) au logico-normatif (sujet transcendantal) se fait selon la dialectique des forces productives et des rapports de production". L'Être et le code, p. 17.

289 R. Le Senne: "Le subjetivisme est condamné à ne trouver dans la conscience humaine qu'une opération de 'néantisation', s'il commence par dépouiller le sujet de tout ce que, par l'intermédiaire de l'objet et la médiation des autres, il a pu ou peu recevoir des valeurs". La découverte de Dieu, p. 109.

P. Teilhard de Chardin: "Esencialmente, en torno a nosotros, bajo la doble e irresistible presión de un Planeta que se encoge a ojos vista, y de un pensamiento que se cierra cada vez más rápidamente sobre sí, el polvo de las unidades humanas se halla sometido a una presión formidable de acercamiento, fuerza de orden muy superior a las repulsiones individuales o nacionales que tanto nos asustan". El porvenir del hombre, p. 352.

Cfr. H. de Lubac, La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, p. 49.

290 K. Jaspers: "Der Mensch ist immer beides, ein Einzelner in einem Ganzen. Der Einzelne ist durch seine menschliche Umwelt und diese nur dank der Kraft des Einzelnen. Es kann weder das Ganze - nennen wir es Gemeinschaft, Gesellschaft, Kollektiv -, noch den Einzelnen für sich geben". Philosophie und Welt, p. 65.

J. Zaragüeta: "Una realidad social, así haga veces de sujeto como de objeto, es sólo un nudo de relaciones, o sea de referencias cognitivas, estimativas o significativas (en el triple sentido de la aprehensión, expansión o expresión), bien sea al mundo físico, bien al mundo social, bien a sí mismo por reflexión". Filosofía y vida, t. I, pp. 311 s.

291 G. Gusdorf: "La vocation communautaire, l'essence solidaire se trouve inscrite dans la structure neurobiologique de l'homme; elle conditionne toute phénoménologie de la conscience vécue et toute exhortation morale. L'homme peut se débattre contre sa nature, mais en prenant partie contre elle, il lui est encore soumis". Traité de Métaphysique, p. 272.

292 E. Krieck: "Die autonome Erziehungswissenschaft erkennt die Erzieh\_ung als eine Urfunktion im Gemeinschaftsleben, genau so, wie Sprache, Religion, Recht, Kunst, gemeinsame Arbeit Urfunktionen des Gemein\_schafts- oder Geisteslebens sind. Und dieser Erkenntnis liegt notwen\_dig die andere zugrunde; Gemeinschaft jeder Art und Stufe (Familie, Stamm, Volk) sind überindividuelle und ursprüngliche geistige Organis\_men, nicht aber Zweckverbände aus freier Wohl und Summierung Einzel\_ner. Sie führen ein wirkliches, gesetzliches Eigenleben, dessen ur\_sprüngliche Funktionen die Lebens- und Bildungssphäre für sämtliche Glieder sind. Ohne Gemeinschaft ist der Mensch nicht, kann er nicht werden und nicht wachsen. Das Wesen und Werden der Gemeinschaft bil\_det das notwendige Fundament und Element für das Sein und Werden der Glieder". Philosophie der Erziehung, pp. 45 s.

293 Santo Tomás: "Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad to\_tum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intel\_lectu: quaelibet autem alia substantia particularem solum entis parti\_cipationem habet. Convenienter igitur propter substantias intellectua\_les providentur a Deo". Contra Gentes, l. 3, c. 112.

294 I. Kant: "Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, dass ich mir meiner denkend bewusst bin, sondern wenn ich mir der Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimme, bewusst bin". Kritik der reinen Ver\_nunft, B 406/A 348.

"Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrli\_ches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens". O. c., B 413.

295 B. Pascal: "Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un né\_ant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu en\_

tre rien et tout". [Le coeur et ses raisons]. Pensées, n° 72.

"L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant". O. c., n° 347.

- 296 K. Renner: "Die menschliche Innerlichkeit ist seit jeher dem Menschen das grösste Wunder und das quälendste Rätsel". Mensch und Gesellschaft, p. 150.

- 297 W. Struve: "Innensein heisst Einssein; alles Von-aussen ist vieles". Wir und Es, p. 52.

M.F. Sciacca: "La unidad es interior a sí misma; nada, excepto el hombre, es interior a sí mismo. La persona usa del universo y lo liga a sí; el universo, aun siendo necesario a la vida del hombre, no puede usarlo ni ligarlo a sí. Nada es más 'expansivo' que la persona; todas las cosas se hallan encerradas en sí mismas: es el hombre el que las abre a sentidos infinitos". Acto y ser, p. 93.

R. Guardini: "La persona se siente ahita de su certeza, se aburre de tener que ser siempre ella misma, y quiere salir de sí en máscaras o en personajes. Siente temor de su soledad y tiende a la unidad disolvente de la especie y de la naturaleza. Trata de olvidarse de sí, se arroja a la perecibilidad, a la corriente del constante nacer y morir de los seres. Se traiciona y se vende en el goce, en el mero trabajo, en lo bajo y malvado... Y, sin embargo, con fuerza tremenda se alza el hecho: 'yo soy yo'". Mundo y persona, p. 190.

- 298 G.W. Leibniz: "Ce sera une divinité diminutive et un univers de matière eminentement; Dieu en ectype et cet Univers en prototype, l'intelligible est toujours antérieur au sensible dans les idées de l'intelligence primitive, source des choses; imitant Dieu et imité par l'univers par rapport à ses pensées distinctes. Sujet à Dieu en tout, et dominateur des creatures autant qu'il est un imitateur de Dieu". Textes inédits [...] publiés et anotés par Gaston Grúa, p. 555.

A. Marc: "Si tout ce qui est n'est pas personne, il faut qu'il y ait cependant des personnes, s'il y a de l'être, car l'être atteint et marque sa perfection par la conscience". Dialectique de l'affirmation, p. 608.

"Ne le faut-il pas d'ailleurs pour qu'en des êtres singuliers soit



réalisée cette propriété qu'a l'être d'être non seulement un tout mais tout?" L. c.

A. Millán Puelles: "Antes de trascenderse activamente en la intellección o en la volición de cualquier ser finito, la subjetividad está constitutivamente trascendida hacia la infinitud del objeto formal de sus potencias de entender y querer". La estructura de la subjetividad, p. 407.

299 Santo Tomás: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura". S. Th., 1, q.29, a.3.

300 I. Kant: "El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad". Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. por M. G. Morente, p. 82.

Cfr. Santo Tomás, Contra Gentes, l. III, c. 112.

301 J.-P. Sartre: "L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien a priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser". L'existentialisme est un humanisme, pp. 35 s.

302 M. Scheler: "El valor personal mismo es para nosotros el grado sumo de valor, y, como tal, superior en rango, lo mismo a todas las especies de valores cuyos depositarios son el querer, el obrar o las propiedades de la persona, que a los valores de cosa o estado". Ética, t. II, p. 313.

303 A. Weber: "Es gibt den Menschen. Es gibt ihn nicht in jener, in gehobener Begeisterung einstmals ergriffenen, etwas rosenfarbigen Gestalt. Es gibt ihn aber als unmittelbar im Leiden von uns erfahrene Wirklichkeit. Es gibt ihn als eine Wirklichkeit und eine Einheit, die alle Abstufungen des Wesens von der Höhe bis zur Tiefe in so gut wie jedem ihre Exemplare in sich trägt. Als eine Entität jedoch, die es in ihren seelisch oberen Teilen nicht ertragen kann, wenn sie in irgendeiner ihrer Sparten vergewaltigt oder willkürlich zerstört wird oder wenn

in irgendeinem ihrer Teile oder ihrer Exemplare die darin liegenden Entfaltungsmöglichkeiten zerbrochen oder ignoriert werden. Es ist eine Entität, deren Existenz in Wahrheit nur verständlich wird vom Boden unmittelbarer Transzendenz-erfahrung. So gibt es für uns heute wieder den Menschen als Wirklichkeit, die wir erfahren". Der dritte oder der vierte Mensch, p. 34.

304 J. Ortega y Gasset: "El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar". El hombre y la gente, t. I, p. 42.

305 S. Kierkegaard: "Desde el punto de vista intelectual el contenido de la libertad es la verdad y la verdad es la que hace al hombre libre. Por eso precisamente la verdad es obra de la libertad, de suerte que ésta nunca deja de producir la verdad [...] Lo que yo digo es algo muy simple y sencillo, a saber, que la verdad solamente existe para el individuo en cuanto él mismo la produce actuando. Si la verdad existe de cualquier otro modo para el individuo y éste no hace más que impedir que exista ella para él del modo dicho, entonces es que tenemos delante un fenómeno peculiar de lo demoníaco". El concepto de angustia, en Obras y papeles, vol. 6, pp. 249 s.

306 H. Kuhn: "Die menschliche Person ist eine durch das Eins-sein ihres Willens, und dieser wiederum ist in der Vielheit seines Dies-und-jenes-Wollens einer nur dadurch, dass er im Grunde immer eines will. Für die Person ist daher das Eins-sein als Faktum nur eine gradweise verwirklichte Möglichkeit". Der Staat, p. 137.

M. de Unamuno: "¡No hay otro yo en el mundo! Cada uno de nosotros es único e insustituible.

¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto. Si hay un Dios que ha hecho y conserva el mundo, lo ha hecho y conserva para mí. ¡No hay otro yo! Los habrá mayores y menores, pero no hay otro yo. Yo soy algo enteramente nuevo; en mí se resume una eternidad de pasado y de mí arranca una eternidad de porvenir. ¡No hay otro yo! Esta es la única base sólida del amor entre los hombres porque tampo\_

co hay otro tú que tú ni otro él que él". Vida de Don Quijote y Sancho, p. 230.

M.F. Sciacca: "Hay 'más' cosas, no 'más' personas; en cuanto que toda persona es ella misma, es irreplicable: las personas no forman masa sino para quien las instrumentaliza y las niega como personas". Existencia, realidad y el principio de persona, en Revista Calasanciana, vol. 3 (1957), p. 29.

D. von Hildebrand: "Der Substanzcharakter ist bei der Person in einer Vollkommenheit gegeben, die ein Ineinanderfließen der Grenzen, welche die Person umreißen, ganz ausschließt. Personen können nie wie Elemente eines Kontinuums zu einer Einheit verschmelzen, noch mit ihrem substanziellen Kern als echte, eigentliche 'Teile' eines Ganzen figurieren". Metaphysik der Gemeinschaft, p. 20.

- 307 J. Ortega y Gasset: "Desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de de-soledadizarnos asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya". El hombre y la gente, t. I, p. 130.

- 308 E. Mounier: "L'acte d'amour est la plus forte certitude de l'homme, le cogito existentiel irréfutable: J'aime, donc l'être est, et la vie vaut (la peine d'être vécue). Il ne me confirme pas seulement par le mouvement dans lequel je le pose, mais par l'être qui m'y donne au trui". Le personnalisme, p. 41.

Cfr. P. Laín Entralgo, Teoría y realidad del otro, t. I, pp. 315 ss.

- 309 G. Santayana: "I understand by 'spirit' only the awakened inner attention that suffuses all actual feelings and thoughts, no matter how scattered they may be and how momentary, whether existing in an ephemeral insect or in the eternal omniscience of God [...] Spirit is the witness, involuntary and unprepared, of everything real or imaginary, good or evil that is ever experienced". Dominations and Powers, p. 55.

- 310 G.W.F. Hegel: "El espíritu es la subjetividad que se conoce a sí misma. El espíritu es objeto para sí; lo que es para él objeto (a saber, él mismo), lo convierte él en totalidad". Introducción a la historia de la filosofía, p. 206.

311 A. González Alvarez: "Por paradójico que parezca el ente, que contiene todo, está contenido en el espíritu. A la inmensidad extensiva del ente corresponde la comprensiva inmensidad del espíritu. Las nociones de ente y de espíritu se corresponden y adecúan. Diríase que una es correlato de la otra". Tratado de Metafísica. Ontología, p. 150.

312 R. Le Senne: "Il doit se formuler le principe de l'unipluralité de l'esprit. Par esprit, il faut entendre simultanément une unité d'enveloppement universel, qui, opposant en elle-même la dualité de l'espace et du temps sans privilégier l'un ou l'autre, embrasse et émet tous les événements de l'univers, et des unités restreintes, qu'on présentera comme des secteurs de la première quand on pensera l'unité de leurs rapports, comme des esprits indépendants d'elle quand l'esprit passera du côté de leur distinction". La découverte de Dieu, p. 79.

Cfr. J. de Finance, Essai sur l'agir humain, pp. 141 s.

P. Wust: "Die Geistesseele ist nun einmal als geistiges Seins- und Lebensprinzip als eine streng in sich abgeschlossene Einheit zu denken. Und doch ist sie auch in der universale Kräftenspiel des Seins eingeordnet. Deshalb muss sie aber bei all ihrer strengen Geschlossenheit, wie sie das Selbst als Einheitsprinzip verlangt, doch auch wieder als eine aufgeschlossene Einheit gedacht werden". Die Dialektik des Geistes, p. 408. Cfr. p. 413.

"Eben infolge ihres blossen Abbildlichkeitscharakters stehen die endlichen Geister untereinander in dem metaphysischen Bezug einer nie und nirgends abreisenden Wechselergänzungsbedürftigkeit und Wechselergänzungsnotwendigkeit". O. c., p. 427

A. Marc: "Surtout lorsqu'il s'agit d'esprits, leur progrès ne peut être pure divergence, mais il est essentiellement convergence vers un même centre du réel et de l'esprit, où chacun serait en même temps soi et tous les autres". Dialectique de l'affirmation, p. 406.

Cfr. H. de Lubac, La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin, p. 283.; C. Tresmontant, Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin, p. 76.

313 L. Lavelle: "L'existence n'a de sens en nous que pour nous permettre non pas de réaliser une essence posée d'abord, mais de la déterminer par notre choix et de coïncider avec elle. Au lieu de dire de

l'essence qu'elle est la possibilité de l'existence, nous dirons plutôt de l'existence qu'elle est la possibilité de l'essence. C'est par le choix de notre essence que nous fixons dans l'être notre place éternelle". De l'Acte, p. 95.

M.F. Sciacca: "Existir es actualización de valores, que infinitamente trascienden toda su existencialización, siempre parcial, todos los actos sensibles, intelectuales y volitivos en que los encarnamos".

Existencia, realidad y el principio de persona, en Revista Calasancia, vol. 3 (1957), pp. 29 s.

- 314 R. Le Senne: "Sans la valeur le moi est vide, aveugle et arbitraire; il est condamné à la déréliction et à l'irrationalité; par elle et par elle seule il naît à la confiance et au salut". La découverte de Dieu, p. 189.

"S'il n'y a que des biens, chacun entièrement séparé des autres, il n'y a pas de bien: tout effort moral est condamné d'avance si, à travers le temps et l'espace, les efforts respectifs et successifs des hommes ne sont pas destinés à se composer dans une oeuvre commune, dans un avancement de l'esprit qui soit garanti, sinon en fait s'il y faut l'addition de nos libertés, du moins en droit, en possibilité, par une Source de valeur, ubiquitaire et éternelle". O. c., p. 230.

- 315 J.-P. Sartre: "Le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Et l'être dont manque le pour-soi, c'est l'en-soi. Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme projet vers l'en-soi: entre l'en-soi néanti et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant". L'être et le néant, pp. 652 s.

"Le pour-soi projette d'être en tant que pour-soi, un être qui soit ce qu'il est; c'est en tant qu'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, que le pour-soi projette d'être ce qu'il est; c'est en tant que conscience qu'il veut avoir l'imperméabilité et la densité infinie de l'en-soi; c'est en tant que néantisation de l'en-soi et perpétuelle évasion de la contingence et de la facticité qu'il veut avoir son propre fondement. C'est pourquoi le possible est projeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi; et la valeur fondamentale, qui préside à ce projet est jus

temente l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu". O.c., p. 653.

"Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Être homme, c'est tendre à être Dieu; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu". O.c., pp. 653 s.

- 316 S. Kierkegaard: "Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es propiamente sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al poder que lo fundamenta, o apartándolo de la idea de que tal poder exista". La enfermedad mortal, en Obras y papeles, vol. 7, p. 133.

"Todo pecado es cometido delante de Dios o, dicho con mayor exactitud, lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios". O.c., p. 157.

"El pecado es una posición, consistiendo cabalmente su positividad en lo que es delante de Dios. O.c., p. 191.

- 317 X. Zubiri: "Sin una prioridad del 'de suyo', el hombre no sería realidad. Pero además, existir como carácter del 'de suyo', y comportarse con vistas al existir, sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y a priori respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura trascendental del hombre, esto es, a su esencia, a su 'de suyo'. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que 'de suyo' se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque, y sólo porque, es una esencia trascendentalmente abierta. Una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposi\_

ble. El hombre, por razón de su talidad intelectual es 'de suyo', esto es, trascendentalmente, una esencia abierta. Y en el 'suyo' de la esencia abierta es en lo que trascendentalmente consiste la persona". Sobre la esencia, p. 506.

- 318 L. de Raeymaeker: "Es completo con relación al ser lo que está 'en acto de ser'. Ahora bien, en la línea del ser, la estructura de una realidad subsistente termina en el principio de existencia. Es, pues, este principio la razón constitutiva formal de la personalidad. Toda realidad que lo incluye toma su existencia de sí mismo, subsiste". Filosofía del ser, pp. 356 s.

- 319 R. Descartes: "Examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été; je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est". Discours de la méthode, pp. 115 s.

- 320 L. Lavelle: "L'affirmation de l'existence de l'âme consiste précisément dans le refus d'identifier le moi avec le corps, ou, si l'on veut, le moi avec le mien, bien qu'il soit pourtant impossible de les séparer". De l'âme humaine, p. 66.

- 321 L. Lavelle: "Le sujet abstrait de la pensée n'est pas moi. Hors de sa liaison avec l'affectivité et avec le corps, il pourrait peut-être encore dire 'ma pensée', mais au sens seulement où toute pensée est subjective par son essence même: et on n'aurait point affaire à un moi individualisé, distinct de tous les autres, et qui participe à la pen\_

sée, sans se confondre avec la plénitude de son acte réalisé. On aurait affaire, si l'on peut s'exprimer ainsi, au fondement commun de toute subjectivité plutôt qu'à une subjectivité concrète et effective". De l'Acte, p. 203.

- 322 G. Madinier: "L'existence n'est pas une donnée, un pur reçu. L'existence se conquiert; elle est une présence, une présence active et efficace; le corps est l'instrument de cette présence qui est présence à soi parce qu'elle est présence à l'univers. Nous n'assurons pas notre existence en nous repliant intérieurement dans la plus extrême subjectivité, mais nous existons par nos actes de présence active au monde, qui est le corps de notre corps". Conscience et mouvement, pp. 449 s.

H. Baruk: "No se puede vivir ya el dualismo, no se puede ya separar el alma del cuerpo; los dos no son sino uno, se presentan en completa unidad". El problema de la personalidad, en Hombre y cultura en el siglo XX, p. 103.

- 323 E. Mounier: "Je ne peux pas penser sans être, et être sans mon corps: je suis exposé par lui, à moi-même, au monde, à autrui, c'est par lui que j'échappe à la solitude d'une pensée qui ne serait que pensée de ma pensée. Refusant de me laisser entièrement transparent à moi-même, il me jette sans cesse hors de moi, dans la problématique du monde et les luttes de l'homme. Par la sollicitation des sens, il me lance dans l'espace, par son vieillissement il m'apprend la durée, par sa mort, m'affronte à l'éternité. Il fait peser sa servitude, mais en même temps il est à la racine de toute conscience et de toute vie spirituelle. Il est le médiateur omniprésent de la vie de l'esprit. En ce sens, on peut dire avec Marx qu'un être qui n'est pas objectif n'est pas un être', à condition d'ajouter sur le champ qu'à un être qui ne serait qu'objectif manquerait cet achèvement de l'être: la vie personnelle". Le personnalisme, p. 29.

- 324 B. Pascal: "L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble des difficultés, et cependant, c'est son propre être". [Le coeur et ses raisons]. Pensées



es, nº 72.

- 325 M. Merleau-Ponty: "Como mi cuerpo, que no es sin embargo más que un trozo de materia, se unifica en gestos que apuntan más allá de sí, lo mismo las palabras del lenguaje, que, consideradas una a una, no son sino signos inertes a los que no corresponde más que una idea vaga o trivial. se hinchán de repente con un sentido que desborda en otro cuando el acto de hablar las anuda en un solo todo. El espíritu no es ya algo aparte, germina en la proximidad de los gestos, al filo de las palabras, como por generación espontánea". El hombre y la adversidad, en Hombre y cultura en el siglo XX, p. 130.
- 326 J. Derrida: "Si la trace, archi-phénomène de la 'mémoire', qu'il faut penser avant l'opposition entre nature et culture, animalité et humanité, etc., appartient au mouvement même de la signification, celle-ci est a priori écrite, qu'on l'inscrive ou non, sous une forme ou sous une autre, dans un élément 'sensible' et 'spatial', qu'on appelle 'extérieur'. Archi-écriture, première possibilité de la parole, puis de la 'graphie' au sens étroit, lieu natal de l'usurpation' dénoncée depuis Platon jusqu'à Saussure, cette trace est l'ouverture de la première extériorité en général, l'énigmatique rapport du vivant à son autre et du dedans à un dehors: l'espacement". De la grammatologie, p. 103.
- 327 J.-P. Sartre: "Es lo mismo superar las condiciones presentes hacia un cambio ulterior que superar el objeto presente hacia su ausencia. El hombre construye signos porque es signifiante en su realidad y es signifiante porque es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado. Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural". Crítica de la razón dialéctica, t. I, p. 120.
- 328 P. Ricoeur: "Les unités de signification dégagées par l'analyse structurale ne signifient rien; ce sont seulement des possibilités combinatoires; elles ne disent rien: elles conjoignent et disjoignent". Le conflit des interprétations, p. 78.
- 329 E. Levinas: "Partir du visage comme d'une source où tout sens appa

rait, du visage dans sa nudité absolue, dans sa misère de tête qui ne trouve pas de lieu où reposer, c'est affirmer que l'être se joue dans le rapport entre hommes, que le Désir plutôt que le besoin commande des actes. Désir - aspiration qui ne procède pas d'un manque - métaphysique - désir d'une personne". Totalité et infini, p. 275.

330 K. Lewin: "Es necesario para la investigación de las relaciones causales y dinámicas el prestar una atención especial a las tensiones psíquicas y a las fuentes de energías. Estas tensiones y energías psíquicas pertenecen a sistemas que son en sí mismos unidades dinámicas y que muestran un mayor o menor nivel de escisión. La estructura del sistema dinámico implicado y la presencia (en mayor o menor nivel) o la ausencia de comunicación con otros sistemas psíquicos variados, así como cualquier cambio en las condiciones de los límites, son, por tanto, de la mayor importancia para los procesos psíquicos, para el equilibrio de las tensiones psíquicas y para el flujo de la energía psíquica". Dinámica de la personalidad, pp. 71 s.

331 C.G. Jung: "La scission totale de la volonté rendant impossible tout progrès, la libido reflue en arrière comme un torrent qui remonte à sa source; autrement dit, l'arrêt et l'inactivité de la conscience réveillent l'activité de l'inconscient où toutes les fonctions différenciées ont leur source archaïque commune, où subsiste cette confusion des contenus dont la mentalité primitive présente encore de nombreux reliquats. L'activité de l'inconscient met à jour un contenu constellé autant par la thèse que par l'antithèse et qui compense l'un et l'autre. Ce rapport qu'il a avec chacune d'elles fait de ce nouveau contenu une sorte de base moyenne sur laquelle les opposés peuvent se joindre". Types psychologiques, p. 474.

332 S. Freud: "Recordaré a cuantos contemplan desdeñosamente el psicoanálisis desde su encumbrado punto de vista cuán estrechamente coincide la sexualidad ampliada del psicoanálisis con el Eros del divino Platón". Tres ensayos para una teoría sexual, en Obras completas, t. IV, p. 1171.

333 H. Marcuse: "Lo que distingue al placer de la ciega satisfacción de la necesidad es la negativa de los instintos a agotarse a sí mis-

mos en la satisfacción inmediata, su capacidad para construir y utilizar barreras que intensifiquen la realización. Aunque esta negativa instintiva ha hecho posible el trabajo de la dominación, también puede servir a la función opuesta: erotizar las relaciones no libidinales, transformar la tensión biológica y la compensación en libre fidelidad. Al dejar de ser empleadas como instrumento para retener al hombre en su actuación enajenada, las barreras contra la gratificación absoluta llegarán a ser elementos de la libertad humana". Eros y civilización, p. 210.

- 334 M. Clouscard: "La sexualité ne doit pas être définie comme un fait empirique (cependant elle apparaît dans l'empirique), mais comme un moment de la génétique du sujet. La solution du problème qu'elle pose est la définitive intégration dans la cité, dans le langage des corps constitués, dans l'institutionnel, consacré comme norme par le juridique". L'être et le code, p. 379.

"Pour que la sexualité apparaisse il faut: l'événement, qui brise la suffisance du sérieux acquis, puis le processus de reconstitution, par une démarche à rebours, pour découvrir la sensualité. Celle-ci va donner le sens. Par elle tout le passé organique reprend vie. Tout le subconscient se fait acte. Tous les termes antérieurs oubliés se reconstituent dans une continuité qui définit la sensualité. Mais ceci est l'acte de la personne, d'un terme politique élaboré". L. c.

"La sexualité est la contradiction, dans l'organique même, de l'organique. Elle est émotion, comme retrouvailles de l'être par l'être, et comme perte de la culture si durement acquise. En même temps qu'il retrouve la sensation, le sujet retrouve l'angoisse". O. c., pp. 379 s.

- 335 S. Freud: "El verdadero momento traumático es aquel en el cual llega la contradicción al yo y decide éste el extrañamiento de la representación contradictoria, que no es, por este hecho, destruida, sino tan solo impulsada a lo inconsciente. Una vez desarrollado este proceso, queda constituido un nódulo o núcleo de cristalización para la formación de un grupo psíquico del yo, núcleo en derredor del cual se reúne después todo aquello que habría de tener como premisa la aceptación de la representación incompatible". Estudios sobre la histeria,

en Obras completas, t. I, p. 100.

336 S. Freud: "La relación entre la sublimación posible y la actividad sexual necesaria oscila, naturalmente, mucho según el individuo e incluso según la profesión. Un artista abstinente es algo apenas posible. Por el contrario, no son nada raros los casos de abstinencia entre los jóvenes consagrados a una disciplina científica. Estos últimos pueden extraer de la abstinencia nuevas energías para el estudio. En cambio el artista hallará en la actividad sexual un excitante de función creadora. En general, tengo la impresión de que la abstinencia no contribuye a formar hombres de acción, enérgicos e independientes, ni pensadores originales o valerosos reformadores, sino más bien honradas medianías que se sumergen luego en la gran masa, acostumbrada a seguir con cierta resistencia los impulsos iniciados por individuos enérgicos". La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna, en Obras completas, t. IV, pp. 1257 s.

337 P. Lersch: "Es la misma vida, con toda la indeterminación de sus posibilidades, la que mantiene al hombre en el suplicio de la angustia vital e inquieta su sentimiento vital desde las más hondas raíces". La estructura de la personalidad, p. 280.

E. Mounier: "Il existe une angoisse essentielle liée à l'existence personnelle comme telle, au mystère terrifiant de sa liberté, à son combat découvert, à la folle exploration où elle se projette de toutes parts. Ce vertige des grands fonds, tous les moyens déployés pour le masquer, - indifférence, conciliations, confort, assurance contre faite, dureté de commande, - ont la fragilité des ruses et des trompe-l'oeil: ils aboutissent à un véritable suicide spirituel par stérilisation de l'existence, ou ils s'effondrent à la première épreuve sérieuse". Le personnalisme, pp. 56 s.

P. Ricoeur: "Quand j'ai été tour à tour attiré et repoussé par cette double pensée de l'irrécusabilité du fait et de sa non-consistance, je suis entré dans l'angoisse: je suis là et cela n'était pas nécessaire". Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, p. 428.

A. Millán Puelles: "En la angustia esencial el ser de la subjetividad realiza la experiencia del no-ser, no solo porque se percibe limi

tada, sino porque se siente irreductible a la entidad finita en que consiste de un modo natural". La estructura de la subjetividad, p. 235.

338 H. Marcuse: "Toda conversación acerca de la abolición de la represión, acerca de la vida contra la muerte, etc., tiene que colocarse dentro del marco actual de esclavitud y destrucción. Dentro de este marco, inclusive las libertades y gratificaciones del individuo participan de la supresión general. Su liberación, instintiva tanto como intelectual, es un problema político; y una teoría de los cambios y precondiciones necesarios para realizar esta liberación tiene que ser una teoría del cambio social". Eros y civilización, pp. 10 s.

339 H. Marcuse: "La conciencia, la más apreciada institución moral del individuo civilizado, sale a la luz atravesada por el instinto de la muerte; el imperativo categórico, que el superego refuerza, permanece como un imperativo de autodestrucción, al tiempo que construye la existencia social de la personalidad. La obra de la represión pertenece tanto al instinto de la muerte como al de la vida. Normalmente su fusión es saludable, pero la prolongada severidad del superego amenaza constantemente este saludable equilibrio". Eros y civilización, p. 61.

S. Freud: "Un individuo que, sojuzgando violentamente su inclinación a la dureza y a la crueldad, ha llegado a ser extremadamente bondadoso, pierde de tal proceso, muchas veces, tan gran parte de sus energías que no llega a poner en obra todo lo correspondiente a sus impulsos compensadores y hace, en definitiva, menos bien del que hubiera hecho sin yugular sus tendencias constitucionales". La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna, en Obras completas, t. IV, p. 1261.

H. Marcuse: "La hipótesis del instinto de la muerte y su papel en la agresión civilizada arroja luz sobre uno de los más descuidados enigmas de la civilización: revela la escondida liga inconsciente que ata a los oprimidos con sus opresores, a los soldados con sus generales, a los individuos con sus amos". Eros y civilización, p. 247.

"Una filosofía que no trabaja como la servidora de la represión responde al hecho de la muerte con el Gran Rechazo - la negativa de

Orfeo, el libertador". O. c., p. 218.

340 R. McKeon: "To relate technologies limited to the arts of material production and philologies or linguistics limited to the interpretation of the structure of expression, we have made use of history on the supposition that it is an account of concrete facts. The histories we have traced, however, have been plural and contradictory, and they do not conform to the modern conception of history". Logos: Technology, Philology and History, en Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, vol. 3, p. 484.

341 C. Lévi-Strauss: "L'histoire est un ensemble discontinu formé de domaines d'histoire, dont chacun est défini par une fréquence propre, et par un codage différentiel de l'avant et de l'après. Entre les dates qui les composent les uns et les autres, le passage n'est pas plus possible qu'il ne l'est entre nombres naturels et nombres irrationnels. Plus exactement: les dates propres à chaque classe sont irrationnelles par rapport à toutes celles des autres classes". La pensée sauvage, p. 344.

L. Althusser: "La coexistence des différents niveaux structurés, l'économique, le politique et l'idéologique, etc., donc de l'infrastructure économique, de la superstructure juridique et politique, des idéologies et des formations théoriques (philosophie, sciences) ne peut plus être pensée dans la coexistence du présent hégélien, de ce présent idéologique où coïncident la présence temporelle et la présence de l'essence à ses phénomènes. Et par voie de conséquence, le modèle d'un temps continu et homogène, qui tient lieu d'existence immédiate, qui est le lieu de l'existence immédiate de cette présence continue, ne peut plus être retenue comme le temps de l'histoire". Lire le Capital, t. I, p. 123.

342 P. Ricoeur: "L'économique est une économie du désir, la phénoménologie est une phénoménologie de l'esprit, l'herméneutique une exégèse des figures religieuses. Comment s'enchaînent le désir, l'esprit, Dieu? Autrement dit, quelle est la raison des analogies de structure et de procès entre les trois champs considérés?" Le conflit des interprétations, p. 486.

343 M. Clouscard: "C'est justement en tant que système privé d'histoi\_ re que l'inconscient peut être immanent à un entendement réduit à quelq ues catégories élémentaires. C'est parce que cet entendement contient le moindre relationnel, la moindre élaboration historique, qu'il dit effectivement une nature, mais non pas la nature en soi, éternelle, mais la nature elle aussi la plus pauvre, l'inconscient le moins élaboré. C'est la commune pauvreté de l'entendement et de l'in\_ conscient qui fait leur immanence. Et à ce niveau, en effet, les deux s'identifient, ne sont pas en contradiction, mais dans une continui\_ té non conflictuelle.

L'immanence entendement-inconscient ne révèle donc pas la structu\_ re, l'ordre idéal de la disposition du savoir et de la vie, mais l'im\_ manence d'une société non historique à son négatif. Cette moindre dis\_ tance entre l'entendement et l'inconscient est la moindre structura\_ tion. Ce n'est donc pas la révélation de l'inconscient qu'apporte Lé\_ vi-Strauss, mais d'un entendement rudimentaire, d'un système relation\_ nel totalement réifié, car privé de la variable qu'est l'histoire".  
L'être et le code, pp. 9 s.

344 M. Clouscard: "La temporalité est un avoir du sens. C'est un sens intime de la transformation, de la fixation, de la restauration. Tou\_ te durée contient une information historique qui interdit toute inno\_ cence individualiste devant l'histoire. Nous développerons longuement cette conception de la temporalité comme savoir historique immanent à l'existentiel. Mais nous fixons déjà son modèle; la temporalité est le savoir du sens, comme expérience existentielle, d'une nécessité, d'un ordre. Elle est la confrontation d'un acquis historique selon une structuration d'ordre politique et restauration d'une étymologie selon une destructuration encore politique. Il n'est pas d'innocence naturelle de l'individu d'avant l'histoire". O. c., p. 17.

345 P. Ricoeur: "Le mot m'a paru être le point de cristallisation, le noeud de tous les échanges entre structure et fonction. S'il a cette vertu de contraindre à créer de nouveaux modèles d'intelligibilité, c'est parce qu'il est lui-même à l'intersection de la langue et de la parole, de la synchronie et de la diachronie, du système et du procès. En montant du système à l'événement, dans l'instance du discours, il

apporte à celui-ci la contingence et le déséquilibre, sans quoi il ne pourrait ni changer, ni durer; bref il donne une 'tradition' à la structure qui, en elle-même, est hors le temps". Le conflit des interprétations, p. 95.

346 M. Heidegger: "Sein - eigentlich: das Anwesenheit Gewährende". Kants These über das Sein, p. 35.

347 M. Heidegger: "Di Sprache ist das Haus des Seins". Unterwegs zur Sprache, p. 166.

348 M. Heidegger: "Die Sprache spricht.

Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiss der Stille gehört". Unterwegs zur Sprache, pp. 32 s.

349 J. Derrida: "Puisque le sens de l'être ne s'est jamais produit comme histoire hors de sa détermination en présence, n'a-t-il pas toujours déjà été pris dans l'histoire de la métaphysique comme époque de la présence?" De la grammatologie, p. 206.

"Sur une certaine face d'elle-même, la différence n'est certes que le déploiement historial et époqual de l'être ou de la différence ontologique. Le a de la différence marque le mouvement de ce déploiement.

Et pourtant, la pensée du sens ou de la vérité de l'être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'être, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différence? Le déploiement de la différence n'est peut-être pas seulement la vérité de l'être ou de l'époqualité de l'être. Peut-être faut-il tenter de penser cette pensée inouïe, ce tracement silencieux: que l'histoire de l'être, dont la pensée engage le logos grec-occidental, n'est elle-même, telle qu'elle se produit à travers la différence ontologique, qu'une époque du diapherein. On ne pourrait même plus l'appeler dès lors 'époque', le concept d'époqualité appartenant au dedans de l'histoire comme histoire de l'être. L'être n'ayant jamais eu de 'sens', n'ayant jamais été pensé ou dit comme tel qu'en se dissimulant dans l'étant, la différence, d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus



'vieille' que la différence ontologique ou que la vérité de l'être. C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. D'une trace qui n'appartient plus à l'horizon de l'être mais dont le jeu porte et borde le sens de l'être: jeu de la trace ou de la différence qui n'a pas de sens et qui n'est pas. Qui n'appartient pas. Nulle maintenant, mais nulle profondeur pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu". Marges de la philosophie, p. 23.

- 350 M. Foucault: "Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même; elle est dans la figure du Même l'identité et la différence des possibilités et de leur fondement". Les mots et les choses, p. 326.

- 351 G. Marcel: "Me parece que la vida - en el sentido en que cada uno habla de su vida - no puede mirarse como pura y simplemente extraña a la luz concebida como dato ontológico último, un dato que es al mismo tiempo donante, siendo esto lo que lo hace último". Filosofía para un tiempo de crisis, p. 247.

Cfr. Le mystère de l'être, t. II, p. 174.

- 352 L. Cencillo: "He aquí, pues, la dialéctica de la persona: una acción procesual que nunca se agota en su mero actuar, sino que retroalimenta la densidad básica, reflexiva, afectiva, pulsional y práctica, que confiere consistencia (universal y singular, introyectiva y proyectiva) al concreto humano individual". Dialéctica del concreto humano, p. 327.

Cfr. C. Tresmontant, Le problème de l'âme, p. 163.

- 353 A. Marc: "Tout particulier qu'il est, l'être individuel constitue comme un tout, comme une unité, qui se réfère à d'autres dans un ensemble, reflète en lui toute chose, aussi bien chacune en détail que toutes en bloc. L'individu est un tout comme chaque chose l'est et comme l'ensemble l'est aussi". Psychologie réflexive, t. II, p. 390.

- 354 Santo Tomás: "Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem". S. Th., I, q.14, a.1, c.

"Natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum inde

terminata et omnium capax; sicut dicitur in 3 de Anima, quod anima est quodammodo omnia; et per hoc quod alicui adhaeret, efficitur unum cum eo; sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo et voluntas ipsum appetibile amando". De Veritate, q.24, a.10, ad 2.

- 355 Santo Tomás: [Anima humana] "habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus". S. Th., 1, q.76, a.1, c.

"Oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore". De Anima, a.1, c.

"Quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus". De Anima, a.1, ad 18. Cfr. a.2, c.

- 356 J. Zaragüeta: "El alma humana es la forma sustancial constitutiva de un cuerpo viviente organizado, cuyo sistema nervioso, a la vez, condiciona en sus funciones centripetas y centrales y utiliza en las funciones centrales y centrífugas el desarrollo de la actividad mental anímica en su modalidad sensitivo-imaginativo-motora, al servicio inmediato de la vida orgánica, pero, en definitiva, plenamente ideal y, por ende, espiritual". Filosofía y vida, t. III, p. 324.

- 357 Santo Tomás: "Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona". De Potentia, q.9, a.2, ad 14.

"Licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei". De Anima, a.1, ad 1.

- 358 G. Marcel: "Dans la sphère du problème, la distinction du dehors et du dedans est importante: elle s'efface dès qu'on entre dans le mystère". Journal métaphysique, en Être et avoir, p. 217.

- 359 A. Hayen: "Tels sont les deux ressorts de l'unique connaissance de notre substance individuelle:

Anima intellectualis... est substantia incorporea, corporis tamen forma [C. G., 2, 68].

Saint Thomas donnera donc raison et à Aristote et à saint Augustin. Mais il ne peut être question de faire une 'synthèse' de leurs doctrines respectives. Les deux ressorts dont nous venons de parler ne s'emboîtent pas comme deux pièces d'un mécanisme; ils ne se rapportent même pas l'un à l'autre comme la puissance et l'acte: c'est Dieu qui, en créant l'âme spirituelle, la crée dépendante de la matière et nul 'sujet' ne se disposera jamais à recevoir l'influence créatrice". La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, t. II, p. 177.

- 360 N. Berdiaev: "La muerte ha sido considerada por mí como una desaparición del 'no yo', más bien que desaparición del 'yo'; una dolorosa dilaceración; el paso a través de un momento de soledad ("Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?")". Autobiografía espiritual, p. 273.

- 361 C. Tresmontant: "Il n'existe pas dans la nature de corps séparé de l'âme, c'est-à-dire de corps non animé. Un corps, c'est une âme vivante qui informe une matière. La résurrection 'des corps', si l'expression a un sens, c'est la résurrection des âmes qui informent une matière, c'est-à-dire la résurrection des hommes!" Le problème de l'âme, pp. 214 s.

- 362 Santo Tomás: "'Aliquis homo' significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen 'persona' non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura". S. Th., I, q. 30, a. 4, c.

A. Marc: "Alors que l'individu se définit ce qui est indivis en soi, mais est divisé, donc séparé du reste, pour en être distinct, n'y a-t-il pas là quelque chose, qui s'exclut de l'ensemble et l'exclut de soi, à l'inverse précisément de la personne, qui tend à l'inclusion réciproque de tout en tout?" Psychologie réflexive, t. II, p. 373.

R. Guardini: "La persona no puede ser múltiple, no puede desintegrarse, no puede escapar a su dominio, todo lo cual es posible en el mero individuo". Mundo y persona, p. 181.

363 L. Lavelle: "En réalité, la distinction entre les êtres est un produit non point de la liberté seule, ni de la matérialité seule, mais de leur liaison inséparable. Car nous voyons clairement que le propre de la liberté, c'est de faire de nous une source d'initiative absolue de telle sorte qu'elle est créatrice en nous de la personne. Et de même que je puis dire que la matérialité est pour ainsi dire la zone opaque qui permet aux esprits particuliers de se séparer de l'esprit pur ou de se séparer les uns des autres, de telle sorte qu'elle exprime et fonde leur individualité". De l'Acte, p. 403.

364 L. Lavelle: "La vie morale, c'est l'universel assumé par un individu. C'est cette liaison qui fait de l'individu une personne. Et c'est parce que cette liaison est toujours réalisée par un acte qu'on peut considérer la personne comme un idéal. C'est dans le même sens que nous considérons la personne comme étant la suprême valeur morale. Elle n'a d'existence que par l'exercice d'une liberté, mais d'une liberté qui en tant que liberté pure est liée à l'absolu et qui en émane, mais qui est aussi une liberté qui agit dans le monde, qui est toujours la liberté de quelqu'un et qui doit toujours faire face à une situation particulière". Traité des valeurs, t. II, pp. 414 s.

## C a p í t u l o   s é p t i m o

- 365 P. Natorp: "Leben ist als Ganzes zuletzt nur eine einzige, die einzige grosse Frage". Philosophische Systematik, p. 4.
- 366 F.-J. von Rintelen: "Der Sinn menschlichen Saseins und seines inneren Auftrags ist zu suchen in dem geistig-seelisch aktiven Vollzuge des Lebensgeschehens, in welchem aus einer existentiellen Haltung heraus die umgreifenden, nicht voll zeitgebundenen Grundwerte als Eigenwerte nach verschiedenen Prägungen und je individuellen Steigerungen in Graden der Erfüllung in Hinblick auf Tiefe und Höhe real zu verwirklichen sind". Philosophie des lebendigen Geistes in der Wende der Gegenwart, en Kant-Studien, 1969, 1, p. 18.
- 367 G. Avanzini: "Hoy día se oye afirmar con frecuencia que es urgente definir una política de educación, reinventar una estrategia y formular un proyecto. Esto es cierto, pero resulta preciso interrogarse sobre todo acerca de las razones por las que tal cosa no ha podido hacerse [...] Nunca se ha percibido tan claramente como hoy que las finalidades son a la vez indispensables y muy difíciles de encontrar". La pedagogía del siglo XX, pp. 368 s.
- 368 F.-J. von Rintelen: "Jede Zeit bedarf eines als innerlich empfundenen Auftrages und Aufrufes an die menschliche Person, und gerade diese ermöglicht eine gegenseitige Begegnung. Darum möchte ich mit den Worten schliessen: Gebt auch unserer Zeit einen grossen Gedanken, damit sie davon leben kann". Philosophie des lebendigen Geistes in der Wende der Gegenwart, en Kant-Studien, 1969, 1, p. 21.
- 369 I. Kant: "Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosser Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit ge-

zählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloss nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.

Dass diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt". Kritik der reinen Vernunft, B 574/A 546 - B 575/A 547.

370 L. Lavelle: "Le lien de l'être et de la valeur est la définition même de l'esprit". Traité des valeurs, t. I, p. 314.

"Le propre de la valeur c'est, comme l'esprit lui-même, d'être toujours offerte, mais de n'être jamais donnée, de telle sorte que c'est toujours à l'esprit de la faire surgir par un acte de contemplation ou de création qu'il lui appartient d'accomplir". O. c., p. 319.

Cfr. E. Coreth, Metaphysik, p. 469.

371 R. Le Senne: "Le premier trait de toute valeur, celui qui constitue son essence même, c'est qu'elle ne nous vient pas de nous-même, qu'elle n'est pas une création de l'homme, que nous ne pouvons pas nous la donner par décret, qu'au contraire elle nous apporte ce dont nous éprouvons le défaut, ce dont notre impuissance éveille en nous le besoin". La découverte de Dieu, p. 223.

L. Lavelle: "La valeur subsiste sans moi: je ne puis pas évoquer l'idée sans penser aussitôt que je puis l'ignorer, la méconnaître, lui manquer ou lui être infidèle". Traité des valeurs, t.I, p. 221.

J. de Finance: "L'Idéal n'est pas une simple projection de l'élan, mais ce qui le rend possible et lui donne un sens". Essai sur l'agir humain, p. 150.

372 J.G. Fichte: "Dem Gelehrten aber muss die Wissenschaft nicht Mittel für irgend einen Zweck, sondern sie muss ihm selbst Zweck werden;

er wird einst, als vollendeter Gelehrter, in welcher Weise er auch künftig seine wissenschaftliche Bildung im Leben anwende, in jedem Falle allein in der Idee die Wurzel seines Lebens haben, und nur von ihr aus die Wirklichkeit erblicken, und nach ihr sie gestalten und fügen, keineswegs aber zugeben, dass die Idee nach der Wirklichkeit sich füge". Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt [...] In Die Idee der deutschen Universität, p. 173.

- 373 F.-J. von Rintelen: "Es ist eine Tatsache, dass wir uns der Grenzen immer wieder bewusst werden. Diese zu allen Zeiten empfundene Grenze vermag uns an die Schwelle des Unbedingten, des Überzeitlichen zu geleiten, überschreitet gleichwie die einzuhaltenden Lebensgesetze die bloße Endlichkeit und führt auf seelisch-geistigem Gebiet zu einem übersteigenden Transzendieren, wenn nicht zu einer Transzendenz. Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart, p. 73.

H. Kuhn: "Das Gute ist das Sein, sofern es Seiendes konstituiert". Das Sein und das Gute, p. 61.

Cfr. J. Legrand, L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, t. I, p. 86.

V. Héris, L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas, en Mélanges thomistes (1934), pp. 290 s.

- 374 Santo Tomás: "Sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo; ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem eius.

Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine". De Veritate, q.22, a.2, c.

"Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum". S. Th., 1, q.6, a.1, ad 2.

M. Blondel: "S'appuyant sur tout l'élan de la vie humaine, l'affirmation certaine d'un être transcendant propage, fortifie, perfectionne cet élan même". L'action, t. II, p. 345.

"Toujours cette idée, fut-elle anonyme ou masquée de faux noms, travaille l'homme, influe sur sa conduite, confère à son abstention

ou à ses déviations une responsabilité qui n'a pas besoin d'être réfléchie et dénommée expressis verbis pour revêtir une gravité pesante sur tout son avenir". L. c.

- 375 J. Dewey: "La inanidad y la irresponsabilidad de los valores que son simplemente finales y que no son también a su vez medios para el enriquecimiento de otras ocupaciones de la vida, debiera ser evidente". La reconstrucción de la filosofía, pp. 237 s.

- 376 F. Nietzsche: "¡Mirad, yo os enseño el superhombre!  
El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!  
¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparecieran!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquella!" Así habló Zaratustra, pp. 34 s.

Cfr. F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, pp. 77, 89, 82.

- 377 F. Nietzsche: "Oh hermanos míos, cuando os he mandado destrozad a los buenos y las tablas de los buenos: sólo entonces es cuando yo he embarcado al hombre en su alta mar.

Y ahora llegan a él el gran espanto, el gran mirar a su alrededor, la gran enfermedad, la gran náusea, el gran mareo.

Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; en mentiras de los buenos habéis nacido y habéis estado cobijados. Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos.

Pero quien ha descubierto el país 'hombre' ha descubierto también el país 'futuro de los hombres'. ¡Ahora vosotros debéis ser mis marineros, bravos, pacientes!" Así habló Zaratustra, p. 294.

Cfr. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, p. 100; Así habló Zaratustra, p. 45.



378 J.F. Herbart: "Hay muchas individualidades; la idea de la multiplicidad es sólo una; aquéllas están contenidas en ésta como la parte en el todo. Y la parte que puede ser medida en el todo puede también extenderse a él. Esto debe realizarse por la educación". Pedagogía general, derivada del fin de la educación, p. 108.

P. Natorp: "No ocurre, ni es posible, el ponerse frente a sí mismo, el juzgarse a sí mismo sin la múltiple experiencia de cómo una conciencia se pone frente a otra, de cómo uno juzga a los demás; no existe pregunta ni respuesta, enigma ni solución, como primeros pasos de la conciencia propia de cada uno en particular, sin que todo esto haya ocurrido primero en la relación recíproca de los individuos en la comunidad". Pedagogía social, p. 103.

E. Durkheim: "Aun cuando la sociedad esté en nosotros y nos confundamos parcialmente con ella, los fines colectivos que perseguimos cuando obramos moralmente están tan por encima de nosotros que, para alcanzar su altura y superarnos de este modo a nosotros mismos, nos es preciso realizar un esfuerzo tal que seríamos incapaces si la idea del deber, el sentimiento de que tenemos que obrar así porque estamos obligados a ello, no viniera a reforzar nuestra adhesión a la colectividad y a sostener su efecto". Educación como socialización, p. 252.

379 C. Rogers: "Nous disons qu'il y a fonctionnement optimal quand la structure du moi est telle qu'elle permet l'intégration symbolique de la totalité de l'expérience. La notion de fonctionnement optimal équivaut donc à la notion d'accord parfait entre le moi et l'expérience, et à la notion de réceptivité ou d'ouverture parfaite à l'expérience. Sur le plan pratique, toute amélioration du fonctionnement psychique représente donc un pas dans la direction de cet optimum". Psychothérapie et relations humaines, t. I, p. 190.

380 P. Natorp: "El primer mandamiento para el individuo resulta aquí ante todo: ¡sé autónomo! Esta regla completada, empero, inmediatamente con esta otra: una vez que has alcanzado tu autonomía, piérdela de nuevo con gusto, esto es: aplícala sin titubear demasiado al bien reconocido". Pedagogía social, p. 276.

P. Ricoeur: "La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant

ce qu'elle ne fait pas: valeurs, pouvoirs et nature". Philosophie de la volonté, p. 454.

R. Le Senne: "Le vouloir ne se veut pas; il sert une exigence qui va au delà de lui". La découverte de Dieu, p. 269.

381 W. Struve: "Das Eigene: bequem, aber leer und tot". Wir und Es, p. 27.

M. Blondel: "Nous avons à dépasser les états passifs ou spontanés et à nous conformer à l'idée de la véritable action, libérée des passions et soumise à l'initiative même dont procèdent notre existence et notre efficience, en vue de la fin suprême qu'impèrent la notion et l'aspiration initiales et constantes". L'action, t. I, p. 150.

R. Le Senne: "C'est l'intra-transcendance de Dieu aux hommes qui fait la valeur des hommes. Par la présence d'une visée de valeur l'homme devient l'agent de Dieu; par son amour pour autrui, amour de Dieu; par l'émotion artistique, sensibilité divine; par la vérité, pensée constituante". La découverte de Dieu, p. 285.

R. Guardini: "Mi persona no está conclusa en lo humano, de tal suerte que pueda situar su Tú en Dios o renunciar a ello o rechazarlo, y, sin embargo, seguir siendo persona. Mi ser-yo consiste, más bien, de modo esencial en que Dios es mi Tú". Mundo y persona, p. 211.

G. Würtenberg: "Wie der objektive Geist sich nur realisieren kann durch die 'subjektive' geistige Anlage und Aufnahmefähigkeit im Einzelmenschen, so wird auch der zunächst nur potentiell gegebene subjektive Geist erst aktualisiert durch die Berührung mit einer transsubjektiven und transmateriellen Welt der Werte". Existenz und Erziehung, p. 38.

382 F.-J. von Rintelen: "Ich möchte aber sagen: Je näher ein Wert zur menschlichen Existenz steht, ein umso höherer Rang als Eigenwert kommt ihm zu und stellt als Personwert einen Anruf an die menschliche Person dar, in dessen Wertcharakter wir nach verschiedenen Tiefendimensionen einzudringen vermögen". Philosophie des lebendigen Geistes in der Wende der Gegenwart, en Kant-Studien, 1969, 1, p. 16.

383 P. Natorp: "El ideal se debe elevar tanto más cuanto más bajo sea el nivel de la realidad, frente a la cual se dirige en actitud crítica.

Como ideal se expresaría del modo siguiente: Elevación de toda la humanidad a la mayor altura de lo humano; educación del pueblo, esto es, de la totalidad de los trabajadores sobre la base firme del trabajo y de la comunidad en el trabajo, al más alto grado asequible de cultura científica, moral y estética, en comunidad, mediante comunidad, como comunidad". Religión y humanidad, pp. 101 s.

E. Spranger: "Nicht die hohe Kultur des einzelnen kann uns zur Vollendung führen; nur aus der grossten Gestaltung des Lebens, des Gesamtheit, der Gemeinschaft, wird uns die Erlösung unseres wahren Seins werden". Humanismus und Jugendpsychologie, p. 41.

- 384 J. Dewey: "La cualidad moral y social de la conducta son, en último análisis, idénticas entre sí". Filosofía de la educación, p. 265.

M. Blondel: "Sans même qu'on en ait une idée claire, ou sans qu'on veuille régler la décision sur le sentiment qu'on en peut avoir, l'action humaine implique, en fait, la solidarité des hommes et exprime l'unité de l'espèce". L'action, t. II, p. 290.

- 385 I. Kant: "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Kritik der praktischen Vernunft, 54.

- 386 J. Dewey: "Puesto que la educación no es un medio para vivir sino que se identifica con la operación de la vida, la cual es fructífera e inherentemente significativa, el único valor último que puede establecerse es justamente el proceso mismo del vivir". Filosofía de la educación, p. 24. Cfr. pp. 28, 42.

- 387 A. Romero Marín: "'Educar para la vida'. Bien. Pero ¿qué es lo que ha de formar el contenido de esa vida?" Insuficiencia de la naturaleza como fundamento de la educación, en Actas del Congreso Internacional de Pedagogía, Santander - San Sebastián, 19-26 de julio de 1942, t. I, p. 313.

- 388 J.F. Herbart: "La unidad del fin pedagógico no puede derivarse de la naturaleza misma de la cosa, precisamente porque todo ha de partir de esta sola idea: el educador se representa en el niño el hombre del futuro; por consiguiente, tiene que encaminar sus esfuerzos

presentes a los fines que el discípulo se pondrá después por sí mismo como hombre; y ha de preparar de antemano a estos fines una interna facilidad. No debe detener la actividad del hombre futuro; por consiguiente, no debe fijarla ahora en puntos particulares, y, muchos menos, debilitarla con la dispersión; no debe dejar que se pierda nada, ni en intensidad ni en extensión, que pudiera reclamársele después. Sea grande o pequeña la dificultad que esto ofrezca, hay siempre una cosa clara: siendo múltiples las aspiraciones del hombre, tienen que ser múltiples también los cuidados de la educación". Pedagogía general, derivada del fin de la educación, pp. 94 s.

A. Romero Marín: "El hombre no puede dejar de proyectar su vida. Más aún; vivir es proyectar lo que ha de llenar de contenido el momento siguiente, que da sentido y dirección al actual, de tal modo que si bien podemos afirmar que el futuro es producto del presente, no es menos cierto que el presente es un producto del futuro. El hombre vive en presente, pero este presente vital es un previvir el futuro. ¿Cómo, pues, la educación podría, sin dejar de ser vida, no ser una preparación para la vida?" La dignidad humana, fundamento de su operación pedagógica de los antagonismos sociales, en Actas del Congreso Internacional de Pedagogía, Santander - San Sebastián, 19-26 de julio de 1949, t. I, p. 320.

H. Roth: "Wir müssen dem Kind von Anfang an als einem werdenden Menschen begegnen. Wir müssen es auf seine menschliche Endbestimmung hin interpretieren und auf diese hin sich entfalten lassen". Pädagogische Anthropologie, t. I, p. 147.

A. González Álvarez: "La educación es una maduración cualitativa de las facultades del hombre por la cual se hace más apto para el buen uso de sus operaciones específicas". Filosofía de la educación, p. 70.

389 H. Roth: "Die Setzung eines positiven Ideals impliziert denknö-  
wendig ein ebenso positiv gültiges Gegenideal. In diesem Sinne wer-  
den auch heute in der Pädagogik Individual- und Sozialerziehung, na-  
tionale und menschheitliche Ideale, Berufsbildung und Allgemeinbil-  
dung, intellektuelle und musische, geisteswissenschaftliche und na-  
turwissenschaftliche Bildung, wenn sie als Erziehungsziele und Bil-  
dungsideale erörtert werden, in ihrer unaufhebbaren polaren Abhän-

gigkeit diskutiert, d.h. der jeweilige positive Gegenpol wird mit\_  
durchdacht". Pädagogische Anthropologie, t. I, p. 339.

- 390 Plotino: "Tal es la vida de las almas y de los hombres divinos y felices: apartarse de las cosas de este mundo, sentir disgusto por ellas, y huir, solo, hacia el Solo". En., VI, 9, 11. (Trad. de I. Quiles, p. 148).

- 391 J.-P. Sartre: "Ma chute originelle c'est l'existence de l'autre". L'être et le néant, p. 321.

- 392 J.-P. Sartre: "C'est de la liberté de l'autre en tant que telle que nous voulons nous emparer". L'être et le néant, p. 434.

"Ainsi l'amant ne désire-t-il pas posséder l'aine comme on possède de une chose; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté". L. c.

"Il veut à la fois que la liberté de l'Autre se détermine elle-même à devenir amour - et cela, non point seulement au commencement de l'aventure mais à chaque instant - et, à la fois, que cette liberté soit captivée par elle-même, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité". O. c., pp. 434 s.

"Ce n'est pas le déterminisme passionnel que nous désirons chez autrui, dans l'amour, ni une liberté hors d'atteint: mais c'est une liberté qui joue le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu". O. c., p. 435.

"Il [l'amant] ne veut pas agir sur la liberté de l'Autre mais exister a priori comme la limite objective de cette liberté, c'est-à-dire être donné d'un coup avec elle et dans son surgissement même comme limite qu'elle doit accepter pour être libre". O. c., p. 435.

"C'est en tant que je suis l'objet qu'Autrui fait venir à l'être que je dois être la limite inhérente à sa transcendance même; de manière qu'Autrui, en surgissant à l'être, me fasse être comme l'indépassable et l'absolu, non en tant que Pour-soi néantissant mais comme être-pour-autrui-au-milieu-du-monde. Ainsi vouloir être aimé, c'est infecter l'Autre de sa propre facticité, c'est vouloir le contraindre à vous recréer perpétuellement comme la condition d'une liberté qui se soumet et qui s'engage; c'est vouloir à la fois que la liberté fon\_

de le fait et que le fait ait prééminence sur la liberté". O. c., p. 436.

- 393 J. Ortega y Gasset: "La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero - ¡ahí está! - en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo - solo con ellas, y como entre esas cosas están los otros seres humanos, está solo con ellos". El hombre y la gente, t. I, p. 73.

"No sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos 'fueros' y por eso somos radicalmente forasteros". O. c., t. I, p. 109.

- 394 M. Merleau-Ponty: "Au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi". Phénoménologie de la perception, pp. 194 s.

- 395 M. Merleau-Ponty: "Autrui ou moi, il faut choisir, dit-on. Mais on choisit l'un contre l'autre, et ainsi on affirme les deux. Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on. En réalité le regard d'autrui ne me transforme en objet, et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions, non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte". O. c., p. 414.

- 396 M. Merleau-Ponty: "En ce qui concerne la conscience, nous avons à la concevoir, non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d'un comportement, comme être au monde ou existence, car c'est seulement ainsi qu'autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de 'localité'. À ces conditions, les antinomies de la pensée objective disparaissent". O. c., p. 404.

"En réalité, autrui n'est pas enclos dans une perspective sur le

monde parce que cette perspective elle-même n'a pas de limites définies, qu'elle glisse spontanément dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception". O. c., p. 406.

397 M. Lobrot: "L'être humain est sans cesse confronté à la nature entière et à l'humanité entière. C'est, si l'on peut dire, sa caractéristique. Il est incapable de se réduire aux objets avec lesquels il entre en contact immédiat". Priorité à l'éducation, p. 86.

398 E. Nicol: "La comunicación no es problema, sino dato primario". Metafísica de la expresión, p. 233.

399 R. Guardini: "La persona está destinada por esencia a ser el Yo de un Tú. La persona fundamentalmente solitaria no existe". Mundo y persona, p. 208.

400 D. von Hildebrand: "Indem die Person sich auf sinnvolle Weise an andere Personen wendet - und gleichzeitig deren Bezogensein auf sie selbst auffängt, etwa im gemeinsamen Gespräch, in Frage und Antwort oder in gegenseitiger verlautbarer Liebe, konstituiert sich eine Berührung der anderen Personen, die - in zentral bedeutsamer Hinsicht - viel tiefer und eigentlicher ist als jenes von aussen her erfolgende Verbundensein von Teilen in einem Ganzen". Metaphysik der Gemeinschaft, p. 21.

401 K. Jaspers: "Komme ich zu mir selbst, so liegt in dieser Kommunikation beides: Ichsein und Mit-dem-Anderen-sein. Bin ich nicht auch als ein Eigenständiger unabhängig ich selbst, so verliere ich mich ganz im Anderen; die Kommunikation hebt mit mir selbst zugleich sich auf. Umgekehrt: beginne ich mich zu isolieren, so wird die Kommunikation ärmer und leerer, ich höre im Grenzfall ihres absoluten Abbruchs auf, selbst zu sein, weil ich zu punktueller Leere verflüchtigt bin". Philosophie, t. II, p. 61.

T. Litt: "'Selbst' zu werden ist nur einem Wesen gegeben, das zu sich 'Ich' sagen kann. Von seinem Ich wissen kann nur ein Wesen, dem das Du begegnet ist". Mensch und Welt, p. 32.

E. Mounier: "On pourrait presque dire que je n'existe que dans la

mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite: être, c'est aimer".  
Le personnalisme, p. 39.

E. Levinas: "Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui - qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, 'contre toute logique'. Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi, qu'il me concerne. Il est précisément autre. La communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard. Le prochain est frère". Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 109.

- 402 X. Zubiri: "Al sentirme solo, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca". Naturaleza, historia, Dios, p. 301.

K. Jaspers: "Einsamkeit ist erstens in der Kommunikation der un aufhebbare Pol, ohne den diese selbst nicht ist". Philosophie, t. II, p. 79; cfr. p. 61.

L. Lavelle: "La loi de la conscience, c'est précisément de tout intérioriser dans la mesure où elle s'approfondit davantage". De l'âme humaine, p. 405.

Cfr. J.B. Lotz, Von der Einsamkeit des Menschen, p. 92.

- 403 W. Stern: "Schon das Kind von zwei und drei Jahren besitzt die Fähigkeit der Einfühlung in das Leid der anderen, nicht nur in dem Sinne, dass er durch die Gefühle des anderen angesteckt, mit ihm traurig oder ängstlich, durch sein Weinen ebenfalls zum Weinen veranlasst wird - das wäre blosser Gefühlsuggestion -, sondern in dem höheren Sinne dass es sich in den anderen hineinversetzt, sich mit dessen Leid, Schmerz, Angst identifiziert, ihn zu trösten, ihm zu helfen oder gar ihn zu rächen sucht". Psychologie der frühen Kindheit, p. 474; cfr. pp. 463 s.

- 404 J. Ortega y Gasset: "Desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos una y otra vez, un intento de interpenetración, de de-soledadizarnos asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya". El hombre y la gente, t. I, p. 130.



405 N. Berdiaeff: "L'amour est dualité; il suppose deux personnes et non une identité indifférenciée". Cinq méditations sur l'existence, p. 202.

G. Marcel: "L'autre en tant qu'autre n'existe pour moi qu'en tant que je suis ouvert à lui (qu'il est un toi), mais je ne suis ouvert à lui que pour autant que je cesse de former avec moi-même une sorte de cercle à l'intérieur duquel je logerais en quelque sorte l'autre, ou plutôt son idée; car par rapport à ce cercle l'autre devient l'idée de l'autre - et l'idée de l'autre ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation". Journal métaphysique, en Être et avoir, p. 155.

J. Sarano: "Le prochain n'est plus un immédiat, mais un 'médiat-in-médiatisé', puisqu'il résulte d'un double mouvement de recul et de retour, qu'il implique la notion d'une unité perdue à retrouver par un effort, un élan qui est le mouvement dialectique même de la vie humaine. La philosophie du prochain est l'histoire de ce retour et de ce retournement. Le terminal y rejoint l'initial - un initial autre, ayant une histoire, chargé de sens. Cet immédiat obtenu, cette communion finale, contient une dialectique intérieure, une tension, des rapports internes de réciprocité, qui sont proprement ce que l'on appelle dialogue, échange. Entre l'homme et son prochain point de continuité, et point non plus de rupture: mais le mouvement ascendant de la première à la seconde, puis encore à la première... Et la continuité ne sera pas identité, confusion; ni la rupture, extériorité, juxtaposition: mais unité tendue, désunion qui aspire au reprochement à jamais difficile, toujours à refaire". Genèse d'une dialectique phénoménologique du prochain, en L'homme et son prochain, pp. 86 s.

L. von Wiese: "Kontakte schaffen Verbindungen und beenden damit den Zustand (theoretisch angenommener) volliger Abgeschlossenheit. Aber sie beseitigen immer nur einige Teile des Zustands von Allein-Sein, sie heben nicht die Isoliertheit total auf. Ja, nicht selten bringen sie erst Vorstellungen und Gefühle von Einsamkeit recht zum Bewusstsein". System der Allgemeinen Soziologie, p. 227.

Cfr. J. de Finance, Essai sur l'agir humain, p. 180.

406 L. Biswanger: "Worumwillen etwas zu Herzen geht und etwas von Her-

zen kommt, bist (nur) Du; worumwillen Dir etwas zu Herzen geht und von Herzen kommt, bin (nur) Ich". Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, p. 105.

E. Levinas: "La communication avec autrui ne peut être transcendante que comme vie dangereuse, comme un beau risque à courir. Ces mots prennent leur sens fort, quand, au lieu de désigner seulement les défauts en certitude, ils expriment la gratuité du sacrifice. Dans le beau risque à courir, on n'a jamais pensé au mot 'beau'. C'est comme antithétiques de la certitude et, en somme, de la conscience que ces termes prennent leur sens positif et ne sont pas l'expression d'un pisaller". Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 154.

A. Hayen: "Rencontrer le prochain, c'est faire confiance à son amour dont on n'a pas l'évidence". Le caractère absolu de la rencontre d'autrui et la réflexion métaphysique, en L'homme et son prochain, p. 219.

407 Santo Tomás: "Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius for\_mae". S. Th., 1-2, q.27, a.3, c.

408 H. Werner: "Die ursprüngliche Beziehung zwischen Ich und persoaler Welt ist egozentrisch. Egozentrizität ist bestimmt als synkretische Bindung von Ich und Umwelt. Es ist der Ausgangszustand für die Entwicklung im Sinne der Individuation sowohl als Sozialisierung". Einführung in die Entwicklungspsychologie, p. 339.

409 Santo Tomás: "Unumquodque diligit id quod est unum sibi". S. Th., 1, q.60, a.4.

V. Héris: "Cette doctrine [S. Th., 1, q.60, a.4] a pour corollaire immédiat en effet cette autre proposition: l'amour de soi, dans lequel objet et sujet sont identiques, est plus grand que tout autre amour. Mais la partie, avons-nous dit, n'a de raison d'être et de véritable unité que dans le tout et par le tout. En quelque sorte elle est plus une avec le tout qu'avec elle-même: car son unité véritable, elle la reçoit du tout, sans lequel elle ne serait pas ce qu'elle est, et non d'elle-même". L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas, p. 296.

P. Grenet: "Il est impossible que détournés de ce qui fait leur commune dignité, les hommes aient plus de chances de se retourner les

uns vers les autres et de se traiter comme prochains.

La condition fondamentale pour que tous les hommes puissent se traiter comme 'prochains', c'est qu'ils reconnaissent dans les autres la nature ou essence qu'ils rencontrent en eux-mêmes". L'humain, le prochain et le lointain, en L'homme et son prochain, p. 215.

T. Ballauf: "Das primäre Verhalten des Menschen in der Selbstliebe ist gerade heteronom, nicht autonom". Vernünftiger Wille und glückliche Liebe, pp. 23 s.

- 410 San Agustín: "Creator autem si veraciter amatur, hoc est, si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, amatur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris". De Civitate Dei, XV, 22.

G. Marcel: "Ce que je marquerai simplement ici, c'est que soit dans l'ordre de la sainteté, soit dans celui de la création artistique où la liberté resplendit, il apparaît de toute évidence que la liberté n'est pas une autonomie: ici et là, le soi, l'autocentrisme est entièrement réabsorbé dans l'amour". Être et avoir, 254.

G.W. Leibniz: "Aimer est trouver du plaisir dans la félicité d'autrui". Textes inédits [...], publiés et annotés par Gaston Grua, t. II, p. 583.

R. Le Senne: "Nulle part l'amitié n'est plus pure et plus noble qu'où, dépassant l'altruisme à deux, elle met la vie des amis au service des valeurs les plus hautes". La découverte de Dieu, p. 91.

- 411 D. von Uslar: "Das Selbe, um das es in meinem und deinem Dasein eigentlich geht, ist das Sein selbst. Die Selbigkeit des Seins in meinem und deinem Dasein ist also das Wesen der Begegnung". Vom Wesen der Begegnung, en Zeitschrift für philosophische Forschung, t. XIII (1959), p. 96.

"Nicht Ich schenkt sich in der Begegnung dem Du, sondern das Sein selbst schenkt sich uns selbst. Ich könnte sich dem Du nicht schenken, ohne sich selbst zu verlieren, wenn nicht das Sein selbst die Möglichkeit schenkte. Das Sein ist das Geschenk dieser Möglichkeit". L. C., pp. 96 s.

M. Merleau-Ponty: "Je pourrais aimer autrui comme moi-même en Dieu, mais encore faudrait-il que mon amour pour Dieu ne vint pas de moi, et qu'il fût en vérité, comme disait Spinoza, l'amour dont Dieu s'aime lui-même à travers moi". Phénoménologie de la perception, p. 412.

B. de Spinoza: "El amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo". Ética, parte V, prop. XXXVI. (Trad. de O. Cohan, p. 266).

- 412 Santo Tomás: "Ratio autem diligendi proximum Deus est: hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit". S. Th., 2-2, q.25, a. 1, c.

"Sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus". De Caritate, a.4, c.

Cfr. S. Th., 2-2, q.26, a.2, c.

A. Hayen: "Toute vraie rencontre implique la reconnaissance du fondement absolu de cette rencontre - reconnaissance qui souvent sera lente et laborieuse.

Par conséquent la réflexion découvrira, en l'exprimant conceptuellement et discursivement, la nécessité concrète, absolue, de la Présence divine, créatrice de cette libre confiance et de l'authenticité de cette rencontre". Le caractère absolu de la rencontre d'autrui et la réflexion métaphysique, en L'homme et son prochain, pp. 219 s.

- 413 C. Rogers: "L'empathie ou la compréhension empathique consiste en la perception correcte du cadre de référence d'autrui avec les harmoniques subjectives et les valeurs personnelles qui s'y rattachent". Psychothérapie et relations humaines, t. I, p. 198.

- 414 J.J. Rousseau: "Aquel que afirmaba: yo poseo a Lais sin que ella me posea, decía una frase sin contenido. La posesión que no es recíproca no es nada, es a todo lo más la posesión del sexo, pero no la del individuo. Ahora bien, en donde no existe la moral del amor, ¿para qué hacer una cuestión trascendental de todo lo demás? Nada es tan fácil de encontrar. Sobre este particular un arriero está más cerca de la dicha que un millonario". Emilio, trad. de L. Aguirre Prado, pp. 391 s.

R. Mehl: "L'autre possédé, devenu ma chose, n'est plus l'autre".  
La rencontre d'autrui, p. 37.

G. Marcel: "Por el hecho de que el otro es tratado por mí como si fuera un eco o un amplificador, puede él convertirse para mí en un aparato que puedo o creo poder manejar a mi antojo; me formo una idea de él, y lo extraño del caso es que esta idea puede convertirse en un ídolo con el cual relacione yo mis actos y mis palabras". En busca de la verdad y de la justicia, pp. 151 s.

K. Jaspers: "Liebe ist als jeweils einzige. Sie hat zu ihrem Daseinsleibe die Wirklichkeit dieser Menschen mit ihrem Dunkel. Es ist als ob in dieser Erscheinung das Sein des Ursprung zu sich spräche". Philosophie, t. II, p. 71.

415 D. von Hildebrand: "Solange er [der andere] nur Objekt und Adressat meiner Liebe ist, gelange ich nicht letztlich zu ihm als Person. Er ist als Person ganz hineinbezogen, wenn er die Liebe erwidert. Solange die geliebte Person nicht in dieser einzigartigen Weise sich zu mir herbewegt, entgleitet sie immer dem Griff meiner Liebe. Solange sie nicht den Blick der Liebe erwidert, kann ich sie als Person nie real an der zentralen Stelle erreichen". Metaphysik der Gemeinschaft, pp. 41 s.

N. Berdiaeff: "La communion comporte la réciprocité: il ne peut y avoir de communion unilatérale; dans l'amour non partagé, il n'y a pas communion, car dans la communion, le toi et le moi sont tous deux actifs, tandis qu'avec l'objet, puisqu'il n'y a de possible qu'une communication d'ordre symbolique, aucune réciprocité n'est exigée". Cinq méditations sur l'existence, p. 116.

L. Janssens: "L'amour veut la réciprocité. Il appartient à son essence d'estimer en tout homme sa dignité et sa valeur de personne et il s'écarterait des exigences désintéressées de l'intelligence, si le sujet aimant n'exigeait pas à l'égard de sa propre personne la même attitude que celle qu'il doit prendre à l'égard des autres. Cette réciprocité, elle aussi, a besoin d'un appui objectif. Elle trouve sa plus haute expression dans une tâche commune, à laquelle ceux qui s'aiment collaborent en communion, en communauté". Droits personnels et autorité, pp. 14 s.

Cfr. F.J.J. Buytendijk, Phénoménologie de la rencontre, p. 42; M.

F. Sciacca, Acto y ser, p. 124.

- 417 Santo Tomás: "Spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda". Dé Malo, q.13, a.1, ad 8.

"Hoc pertinet ad rationem voluntatis ut bonum quod quis habet, alius communicet, secundum quod possibile est". S. Th., 1, q.19, a.2, c.

K. Jaspers: "Kommunikation ist nur, wo ein erhaltenes Eigendasein zu unendlicher Offenheit bereit dem Anderen verbunden ist. Es ist Hellwerden bei bleibendem dunklem Grunde". Philosophie, t. II, p. 84.

- 418 Santo Tomás: "Natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparietiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis". In Sent., II, d.3, q.4. a. un., ad 2. (Cit. por J.M. Sánchez-Ruiz, El amor en el tomismo, en Salesianum, t. 22 (1960), p. 53).

G. Marcel: "Ne définirait-on pas assez exactement la générosité: une lumière qui serait joie d'être lumière? Le mot lumière est ici irremplaçable. Il ne saurait être question de lui substituer, par exemple, le terme de conscience. Le propre de la lumière est d'être éclairante pour d'autres, - elle franchit les limites que la philosophie courante prétend poser entre le pour soi et le pour autrui. On pourrait même dire que pour elle cette distinction n'existe pas, mais si elle est joie d'être lumière, elle ne peut que vouloir l'être toujours davantage". Le mystère de l'être, t. II, p. 120.

- 419 E. Levinas: "La responsabilité pour autrui - à rebours de l'intentionnalité et du vouloir que l'intentionnalité n'arrive pas à dissimuler - signifie non point le dévoilement d'un donné et sa réception ou sa perception, mais l'exposition de moi à autrui, préalable à toute décision. Revendication du Même par l'autre au coeur de moi-même, tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendue au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre". Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 180. Cfr. p. 229.

- 420 J.H. Pestalozzi: "Die Kinder glaubten nicht so leicht an meine Liebe". Pestalozzis Brief an einen Freund [...], en Grundlehren über Mensch, Staat, Erziehung, p. 245.
- 421 M. Freinet: "La felicidad es una flor que necesita presencia y ternura. El niño entregado a sí mismo pierde mucho tiempo para discernir en él las jerarquías necesarias para la transformación de su personalidad. Un testigo, una ayuda le evitará dar pasos inútiles y le librará de desalientos. Si el maestro sabe cumplir ese papel de catalizador y de confidente, si sabe ayudar a franquear los obstáculos y a conservar el entusiasmo y la iniciativa, entonces se habrá realizado el compañerismo ideal que da a la educación sus mayores posibilidades de éxito, su amplitud y su sutileza". Los métodos naturales, t. II, p. 13.
- 422 E. Kriek: "Die Darstellung eines bestimmten Kulturtyps in der Gliedern einer Gemeinschaft, das ist Erziehung". Philosophie der Erziehung, p. 11.
- E. Durkheim: "La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que no están todavía maduras para la vida social; tiene como objetivo suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que requieren en él tanto la sociedad política en su conjunto como el ambiente particular al que está destinado de manera específica". Educación como socialización, p. 98.
- J. Drechsler: "Gestaltung ist nur möglich aus einem Einheitsgrunde heraus. Gestaltung setzt Einheit voraus und führt zu Einheit". Das Wirklichkeitsproblem in der Erziehungswissenschaft, p. 76.
- A. Bremer - J. Bremer: "Una vez que el proceso educacional se ha convertido en algo público, entonces su ritualismo o socialización, sus hábitos, son los hábitos de la gente, de toda una sociedad, no simplemente de un pequeño grupo especializado y apartado de educadores profesionales. Así se convierte en algo diversificado, responsable, autorizado. Constituye una educación genuinamente abierta". Educación abierta: un principio, p. 174.
- 423 J.A. Ibáñez-Martín: "Libertad, armonía y cultura. Tres señales de

finidoras del estilo humanista. Siempre han sido importantes, pero nuestro tiempo se halla especialmente necesitado de ellas". Hacia una formación humanística, p. 74.

W.H. Kilpatrick: "The more we consider the whole matter, the clearer it becomes that it is by grace of the culture, the social inheritance, that we live decently at all. In plain fact, without the cultural contribution we who now live would be but beasts, a kind of higher beast, if you will, capable of building a culture in generations of time; but until that had been achieved, we could be living only the lives of beasts, not of men as we now know human beings". Philosophy of Education, p. 37.

"In literal fact, what each one is, has in greatest measure come from the group". O. c., p. 37.

424 O. Willmann: "Emil wird als Waise gedacht, um ihn den Familienverban-  
de zu entrücken; seine Erziehung ist auf einen einsamen Landsitz verlegt, um andere Einflüsse, als die von dem Erziehungskünstler ausgehenden, abzuschneiden; der Fertigerzogene, homme fait, wird als Wilder geschildert, der zwar unter Menschen leben soll, aber an seiner autonomen Persönlichkeit einem Damm gegen ihre Einwirkungen besitzt. Ein völlig anderes Bild vom Menschen gibt aber der 'Sozialkontrakt'. Die Rousseauschen Bürger sind da keineswegs Wilde, sondern fließen von Gemein-  
sinn über; sie fügen sich jedem Majoritätsbeschlusse willig, weil sie sich sagen, dass derselbe sie 'nur zwingt, frei zu sein'; sie sind glücklich im Banne eines allmächtigen Staates, der auch die Güter verteilt und den Glauben vorschreibt. Ob dieser Staat als lauter Emilian besteht, und ob er wieder seinen Nachwuchs zu solchen zu erziehen geneigt sein wird, diese Fragen legt sich Rousseau nicht vor, sondern begnügt sich, die beiden entgegengesetzten Unmöglichkeiten nebeneinanderzustellen und als rettende Weisheit zu erklären". Kleine pädagogische Schriften, p. 57.

425 J.J. Rousseau: "El hombre natural es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que no tiene otra relación que consigo mismo o con su semejante. El hombre civil sólo es una unidad fraccio-  
naria que posee un denominador y cuyo valor está en relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales



son las que mejor saben desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para darle una relativa, y transponer el yo a la unidad común; de suerte que cada particular no se cree ya uno, sino parte de la unidad, y no es ya sensible sino en el conjunto". Emilio, trad. de L. Aguirre Prado, p. 26.

- 426 A.S. Makarenko: "En total, yo defendí la formación de una colectividad entusiasta, fuerte y, si era preciso, severa. Y sólo en tal colectividad cifraba todas mis esperanzas. Pero mis adversarios me arrojaban a la cara los axiomas de la psicología y todo lo veían partiendo únicamente del 'niño'". Poema pedagógico, p. 125.

- 427 G. Marañón: "El alma del niño parece no aperebirse de las cosas; pero las recoge todas y las absorbe, guardándolas avaramente en sus estratos más profundos; y allí, lentamente, mientras a los ojos vulgares el niño juega y ríe, en plena e inconsciente inocencia, se van fraguando el espíritu y el carácter de mañana en moldes definitivos". Ensayos liberales, p. 98.

A. Kriekemans: "Le nouveau-né serait une unité close, qui devrait être progressivement socialisée. En réalité, il s'agit si peu du passage de l'ego au socius, qu'on peut même prétendre, à juste titre, qu'au début il n'y a pas de limites entre le 'moi' et le 'non-moi'. Dès le début, la socialisation est un fait". Pédagogie générale, p. 196.

- 428 A.N. Whitehead: "Education is the guidance of the individual towards a comprehension of the art of life; and by the art of life I mean the most complete achievement of varied activity expressing the potentialities of that living creature in the face of its actual environment". The Rhythmic Claims of Freedom and Discipline, en The Aim of Education and Other Essays, p. 61.

- 429 P. Natorp: En la conciencia está comprendido todo lo humano, y, por tanto, también sujeto con necesidad a su ley última. Así resulta de igual modo claro por qué, tanto para la comunidad como para el individuo, aquella ley fundamental tiene que adquirir la significación de una ley de desarrollo; cabe enunciarla, aun para la comunidad, sencillamente como una ley pedagógica, como la ley de aquella auto

educación, en la cual el niño 'hombre' debe ascender a la madurez de su ser racional". Pedagogía social, p. 202.

E. Spranger: "Erziehung ist selbstvertretender Vorgriff in die Zukunft. Drei Hauptmöglichkeiten der Einstellung auf das Zukünftige traten hervor: das Erwartemüssen, das planende Wollen, das verantwortliche Sollen". Pädagogische Perspektiven, p. 11.

- 430 E. Spranger: "Bildung ist die lebendig wachsende Aufnahme allen objektiven Werte, die zu der Anlage und zu dem Lebenskreise eines sich entwickelnden Geistes in Beziehung gesetzt werden können, in das Erleben, die Gesinnung und die Schaffenskräfte dieses Menschen, mit dem Ziele einer geschlossenen, objektiv leistungsfähigen und in sich selbst befriedigten Persönlichkeit". Berufsbildung und Allgemeinbildung, en Handbuch für das Berufs- und Fachschulwesen, p. 28; cfr. p. 27.

- 431 J.H. Pestalozzi: "Soviel sah ich bald: Die Umstände machen den Menschen. Aber ich sah ebensobald: Der Mensch macht die Umstände; er hat Kraft in sich selbst, selbige vielfältig nach seinem Willen zu lenken". Meine Nachforschungen über den Gang der Natur, en Grundlehren über Mensch, Staat, Erziehung, p. 110.

E. Spranger: "Ohne Zweifel: Unsere Umwelt bildet uns, allerdings mit dem Zusatz: wenn unser Gemüt für das Bildungsträchtige in ihr offen ist und die sichere Richtung nach oben - schon in sich trägt". Das Leben bildet, en Pädagogische Wahrheiten und Halbwahrheiten, p. 92.

P. Natorp: "La comunidad consiste sólo en la unión de los individuos, y esta unión, a su vez, sólo en la conciencia de los miembros particulares. La ley última es, por tanto, necesariamente idéntica para ambos, individuo y comunidad". Pedagogía social, p. 107.

- 432 I. Illich: "Nous sommes tous prisonniers du système scolaire, si bien qu'une croyance superstitieuse nous aveugle, nous persuade que le savoir n'a de valeur que s'il nous est imposé, puis nous l'imposons aux autres - production et reproduction du savoir. Et notre effort pour nous libérer de l'école fera apparaître les résistances que nous rencontrons en nous-mêmes lorsque nous tentons de renoncer à la consommation sans limite, d'abandonner cette suffisance qui nous pous

se à croire que nous pouvons agir sur les autres pour leur bien!  
 Dans le système scolaire, qui échapperait à l'exploitation d'autrui?"  
Une société sans école, pp. 85 s.

- 433 P. Goodman: "El problema de transmitir cultura humana es la dificultad de recrear su espíritu, pues de lo contrario es letra muerta sobreimpresa a un espíritu presente, produciendo entonces timidez, pedantería e hipocresía. Lo mejor, entonces, es olvidarse de ella. Ciertamente, el intento de enseñarla mediante cursos escolares, o sermones como el presente, es un desastre. Lo más probable es que la cultura humana siga viva gracias al ejemplo vivo de un gran número de sujetos que se la tomaron en serio y luego fermentaron el resto de la sociedad". La nueva reforma, p. 128.
- 434 San Agustín: "Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa quae verba appellantur nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus". De Magistro, c. X, 34; cfr. c. X, 32 s.
- 435 Santo Tomás: "Per exteriora signa, sive vocum sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis et secundum apprehensionem et per consequens secundum affectionem". S. Th., 2-2, q.83, a.12, c.  
 "Nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem extrinsecus, aliquid proponendo voluntati, eam aliquantulum inducere, non tamen immutare". De Veritate, q.22, a.9, c.  
 V. García Hoz: "En la educación de hoy no tiene mucho sentido proporcionar determinados conocimientos concretos o normas o patrones de actitudes y reacciones para problemas y situaciones sociales dadas [...] Más que la adquisición de una relativamente fija enciclopedia de conocimientos interesa el desarrollo de hábitos de trabajo intelectual y de criterios de selección". Educación personalizada, p. 36.
- 436 J. Zaragüeta: "También el espíritu tiene su receptividad, tanto en orden a las impresiones sensibles cuanto a las vivencias sociales, que no son para él extrañas sino muy connaturales, puesto que las com-

prende, las asimila y hasta vibra de emoción bajo su influencia. Quiere esto decir que esta influencia social, para el caso la de un maestro, no llega sólo a ser instructiva sino también educativa [...]

No cabe negar, sin embargo, que nuestro espíritu se educa en la medida en que toma la iniciativa de sus actos, lo cual no ocurre tanto en su receptividad cuanto en su pura actividad y más aún en la reactividad sobre las impresiones recibidas. Esto significa que cuando opera bajo una influencia exterior y social, cual la del magistro, ésta habrá de limitarse a despertar la iniciativa del alumno si se aspira a mantener en su plenitud el carácter educativo del proceso". Pedagogía fundamental, n. 432 (p. 213).

J.F. Herbart: "Es evidentemente imposible gobernar a los niños como ciudadanos. Pero se puede muy bien asentar esta máxima: 'No destruir jamás sin grandes motivos lo que existe en los niños ni convertir sus relaciones en una complacencia forzada'. Pedagogía general, derivada del fin de la educación, p. 293.

"Los que sólo han vivido pasivamente como niños obedientes no tienen todavía carácter alguno cuando se cesa de vigilarles; se lo crean conforme a sus ocultas inclinaciones y a las circunstancias cuando nadie tiene ya un poder sobre ellos, o cuando todo poder que sobre ellos se ejerciera no tendría ya efecto y les impulsaría a subtraerse de él, si no les destruya por completo". O. c., p. 238.

- 437 A.-F. Utz: "Die ontische Grundlage der sozialen Natur des Menschen: Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen im Hinblick auf die Vollkommenheit ihrer personaler Natur". Sozialethik, p. 106.

- 438 F. Tönnies: "La sociedad, pues, agregado cohesionado por convención y por derecho natural, se concibe como una multitud de individuos naturales y artificiales, cuyas voluntades y esferas forman numerosas uniones entre sí y en sus relaciones, a pesar de lo cual se mantienen entre sí independientes y sin inmiscuirse mutuamente en su interior. Y ahí tenemos la descripción general de la 'sociedad civil' o 'sociedad de cambio', cuya naturaleza y movimientos se afana en conocer la economía política: estado en que, según la expresión de Adam Smith, 'todos son comerciantes'. Comunidad y sociedad, p. 79.

"Cada cual está para sí solo y en estado de tensión contra todos

los demás. Las esferas de su actividad y de su poder están rigurosamente delimitadas, de suerte que cada cual rechaza contactos e intromisiones de los demás, considerándolos como actos de hostilidad. Esta actitud negativa es la relación normal y siempre fundamental entre estos sujetos de poder, y caracteriza a la sociedad en estado de equilibrio". O. c., p. 65.

- 439 F. Tönnies: "La teoría de la sociedad construye un círculo de hombres que, como en la comunidad, conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones". Comunidad y sociedad, p. 65.

- 440 A.-F. Utz: "Dieser Wert ist, wie gesagt, das Gemeinwohl, auf das jeder Mensch transzendental hingeordnet ist ('transzendental' = aus dem Wesen heraus), da er seine eigene Vollkommenheit nur darin findet. Dabei ist aber zu beachten, dass es sich nicht um die Vollkommenheit dieses oder jenes Individuums handelt. Ginge es nur darum, dann verblieben wir in der individualistischen Betrachtung. Es handelt sich vielmehr um einen Wert, der Überindividuell ist, weil er eine Ganzheit darstellt, jedoch in seiner Totalität die Individuen miteinbezieht". Sozialethik, p. 40.

"Wir können also als Definition das immanenten bonum commune aufstellen: Die menschliche Vollkommenheit als gemeinsamen, die einzelnen menschlichen Vollkommenheiten als Teile umfassendes Ziel einer Vielheit von Menschen". O. c., p. 136; cfr. p. 153.

L. Janssens: "Le fait d'être sociaux signifie donc pour nous que nous sommes orientés directement vers le bien commun, c'est-à-dire vers la culture objective comme réalité sociale et vers la culture subjective de tous les membres et que, par là, indirectement, nous sommes à même de tendre librement à notre bien individuel". Droits personnels et autorité, p. 21.

- 441 I. Kant: "Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig gemug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht

werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftliche Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist vermöge der Autonomie seiner Freiheit". Kritik der praktischen Vernunft, 155-156.

- 442 J. Dewey: "En resumen: creo que el individuo que ha de ser educado es un ser social y que la sociedad es una agrupación orgánica de individuos. Si eliminamos del niño el factor social, nos encontramos con una pura abstracción; si eliminamos de la sociedad el factor individual, nos encontramos con una masa sin vida, inerte. La educación, por tanto, ha de comenzar por un conocimiento de las capacidades, intereses y costumbres del niño, y ha de ser comprobada en todo momento por las mismas consideraciones. Estas capacidades, intereses y costumbres han de ser constantemente interpretadas, debemos saber qué significan. Tienen que ser, además, traducidas a sus equivalencias sociales; es decir, en términos de los servicios sociales que son capaces de prestar". Ensayos de educación, p. 134.

- 443 P. Natorp: "En toda conducta regulada un fin se subordina a otro: así se descubre al cabo que, en fin de cuentas, ningún fin puede pretender a la soberanía, antes bien, todos están sujetos a un juicio práctico, el cual no puede establecer una medida más estrecha que la de la unidad absoluta de los fines. Surge, pues, el nuevo problema de la ordenación de los finos mismos, no sólo de los medios disponibles para fines dados. Lo que la consideración práctica exalta a este grado supremo no es otra cosa que el completo dominio de la conciencia. El conquistarlo siempre de nuevo es problema general de la actividad educativa: ganarlo para la comunidad y exaltarlo en ella a instancia última, es problema de la actividad social educativa, de la Pedagogía social". Pedagogía social, pp. 179 s.

O. Willmann: "Der Unterricht überliefert die geistigen Güter, die Zucht die sittlichen; ist das Lebensganze gesund, so werden als Hinterlage dieser natürlichen Güter die übernatürlichen erkannt. Unterricht und Zucht geben dem Individuum die innere Verfassung, welche die Aneignung dieser Güter sichert; sie bereiten es aber damit zugleich zum Eintritt in soziale Verbände vor, welche die Träger jener sind: die Nation, die Berufskreise, das Vaterland, die Kirche". Kleine pädagogische Schriften, p. 61.

444 P. Natorp: "Die Erziehung zur Gemeinschaft besteht eben in der von Stufe zu Stufe innigeren Teilnahme am Leben der Gemeinschaft, also darin, dass sie selbst, die Gemeinschaft, das werdende menschliche Individuum in ihr Leben, in ihr Arbeitsleben aufnimmt und mit ihm immer inniger verwachsen lässt. Und indem sie im Bewusstsein des so in sie hineinwachsenden jungen Gliedes sich Stufe um Stufe aufbaut, baut sich damit die Gemeinschaft selbst von Geschlecht zu Geschlecht in immer verjünger Gestalt wieder auf; sie besteht ja überhaupt nur im Bewusstsein der an ihr Teilnehmenden. Also hat die Theorie nicht etwa äusserlich zu scheiden der Gemeinschaft als Faktor und derselben als Aufgabe der Erziehung". Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen, p. 82.

H. Roth: "Der Appell zu einer moralischen Erneuerung darf nicht nur als eine Aufforderung zur Änderung des Verhaltens von Individuen verstanden werden, sondern er muss ebenso eine Aufforderung zur Veränderung der das Leben der Individuen bestimmenden gesellschaftlichen Institutionen sein". Pädagogische Anthropologie, t. II, p. 403.

Cfr. Aprender a ser, p. 126; P. Goodman, La nueva reforma, p. 125.

## B I B L I O G R A F I A   C I T A D A

Louis Althusser, Pour Marx. Maspero, Paris, 1971, 264 págs.

Louis Althusser - Étienne Balibar, Lire le Capital, t.I y t.II. Maspero, Paris, 1970, 187 + 231 págs.

Saturnino Alvarez Turienzo, O.S.A., Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario. Real Monasterio de El Escorial, 1961, 332 págs.

Angel Amor Ruibal, Cuatro manuscritos inéditos. Edición y estudio preliminar de Saturnino Casas Blanco. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1964, 534 págs.

Angel Amor Ruibal, Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.VIII (2º póstumo), El conocer humano. Imprenta y Librería del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1934, 606 págs.

Angel Amor Ruibal, Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.IX (3º póstumo), El conocer humano (función de deducción). Imprenta y Librería del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1934, 564 págs.

Aprender a ser. La educación del futuro. Alianza Editorial, Madrid, y UNESCO, Paris, 1975, 426 págs.

Aristóteles, Obras. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. Aguilar, Madrid, 1964, 1636 págs.

Guy Avanzini, La pedagogía del siglo XX. Narcea, Madrid, 1977, 399 páginas.



Alfred Baeumler, Bildung und Gemeinschaft. Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin, 1943.

Theodor Ballauf, Vernünftiger Wille und gläubige Liebe. Interpretationen zu Kants und Pestalozzis Werk. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1957, 222 págs.

Henri Baruk, El problema de la personalidad. En Hombre y cultura en el siglo XX, págs. 81-111. Ed. Guadarrama, Madrid, 1957.

Nicolay Berdiaev, Autobiografía espiritual. Luis Miracle, Ed., Barcelona, 1957, 318 págs.

Nicolas Berdiaeff, Cinc méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté. Fernand Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1956, 205 págs.

Henri Bergson, Las dos fuentes de la moral y de la religión. Introducción de José Ferrater Mora [págs. 7-60]. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1946, 392 págs.

Henri Bergson, Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. En Oeuvres, P.U.F., Paris, 1963, págs. 159-379.

Henri Bergson, La pensée et le mouvant, 31e. édition. P.U.F., Paris, 1955, VIII + 296 págs.

Ludwig Biswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Max Niehans Verlag, Zürich, 1953.

Maurice Blondel, L'action, t.I, Le problème des causes secondes et le pur agir. P.U.F., Paris, 4e. éd., 1949, 364 págs.

Maurice Blondel, L'action, t.II, L'action humaine et les conditions de son aboutissement. Nouvelle édition, P.U.F., Paris, 1963, 556 págs.

I.M. Bochenski, El materialismo dialéctico. Rialp, Madrid, 1962, 319 págs.

Anne Bremer - John Bremer, Educación abierta: un principio. Ed. Diana, México, 1975, 230 págs.

F.J.J. Buytendijk, Phénoménologie de la rencontre. Texte français de Jean Knapp. Desclée De Brouwer, Paris, 1952, 62 págs.

Manuel Cabrera Merino, Bases para una fundamentación de la Sociología. Imprenta Universitaria, México, 1953, 93 págs.

Luis Cencillo, Dialéctica del concreto humano. Ed. Marova. Madrid, 1975, 395 págs.

Michel Cloucard, L'être et le code. Le procès de production d'un ensemble précapitaliste. Mouton, Paris, 1972, 624 págs.

Hedwig Conrad-Martius, Schriften zur Philosophie, t.I. Kösel-Verlag, München, 1963, 462 págs.

Emerich Coreth, Metaphysik. Eine metodisch-systematische Grundlegung. Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1964, 584 págs.

Nicolás de Cusa, La docta ignorancia. Traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot. Aguilar, Buenos Aires, 1957, 240 págs.

Jacques Derrida, De la grammatologie. Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, 447 págs.

Jacques Derrida, Marges de la philosophie. Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, 396 págs.

René Descartes, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Texte établi et présenté par Madeleine Barthélémy-Madaule. Librairie Armand Colin, Paris, 1959, 189 págs.

J. Dewey, Ensayos de educación. Ediciones de la Lectura, Madrid, 1926.

J. Dewey, Filosofía de la educación. Ediciones de la Lectura, Madrid, 1927.

[John] Dewey, La reconstrucción de la filosofía. Aguilar, Buenos Aires, 2ª ed., 1959, 286 págs.

Julius Drechsler, Das Wirklichkeitsproblem in der Erziehungswissenschaft. Quelle und Meyer, Heidelberg, 1959, 88 págs.

Juan Duns Escoto, Dios uno y trino. Edición bilingüe, con Introducción general por el P. Miguel Oromí, O.F.M. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960, 132 + 713 págs.

Émile Durkheim, Educación como socialización. Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, 274 págs.

Enrique D. Dussel, Método para una filosofía de la liberación. Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, 295 págs.

Cornelio Fabro, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, II edizione riveduta e aumentata. Società Editrice Internazionale, Torino, 1950, XII + 384 págs.

Cornelio Fabro, Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Società Editrice Internazionale, Torino, 1960, 693 págs.

José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, 4ª edición. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1958, 1481 págs.

Johann Gottlieb Fichte, Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichten den höher Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe. En Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus, págs. 125-218. Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1956.

Joseph de Finance, S.J., Essai sur l'agir humain. Université Grégorienne, Roma, 1962, 444 págs.

M. Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Gallimard, Paris, 1966, 402 págs.

Célestin Freinet, Los métodos naturales. Fontanella/Estela, Barcelona, 1970, 390 + 391 págs.

Sigmund Freud, Obras completas, tomos I-IV, págs (XXX + 381), (341 a 798), (XVIII + 755 a 1202), (1167 a 1560). Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

Eugenio Frutos, La relación como trascendental y la idea de la persona humana. En Atlántida, nº 7 (enero-febrero de 1964), Madrid, págs. 52-65.

Víctor García Hoz, Educación personalizada, Instituto de Pedagogía del C.S.I.C., Madrid, 1970, 302 págs.

L.-B. Geiger, O.P., La participation, dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1942.

Jules Girardi, Réflexions sur le fondement d'une morale laïque. En Revue Philosophique de Louvain, t. 66 (1968), págs. 509-528.

Angel González Alvarez, Filosofía de la educación. Ed. Escuela Española, Madrid, 1956, 230 págs.

Angel González Alvarez, El problema de la finitud. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1959, 30 págs. - Discurso seguido de una Contestación por Juan Zaragüeta.

Angel González Alvarez, Tratado de Metafísica. Ontología. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1961, 454 págs.

Paul Goodman, La nueva reforma. Un nuevo manifiesto anarquista. Ed. Kairós, Barcelona, 1976, 223 págs.

Paul Grenet, L'humain, le prochain et le lointain. En L'homme et son prochain, págs. 213-216. Presses Universitaires de France, Toulouse, 1956.

Romano Guardini, Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre. Ed. Guadarrama, Madrid, 1963, 286 págs.

Romano Guardini, Die Verantwortung des Studenten für die Kultur. En Die Verantwortung der Universität, págs. 5-35. Im Werkbund-Verlag, Würzburg, 1954.

Georges Gurvitch, Déterminismes sociaux et liberté humaine, 2e. édition. Presses Universitaires de France, Paris, 1963, 328 págs.

G. Gusdorf, Traité de Métaphysique. Librairie Armand Colin, Paris, 1956, 462 págs.

Nicolai Hartmann, Neue Wege der Ontologie. En Systematische Philosophie, págs. 199-312. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart y Berlin, 1942.

Nicolai Hartmann, Ontología, t.I, Fundamentos. Traducción por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1955, 383 págs.

Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Walter de Gruyter, Berlin, 1949, 564 págs.

André Hayen, Le caractère absolu de la rencontre d'autrui et la réflexion métaphysique. En L'homme et son prochain, págs. 217-220. Presses Universitaires de France, Toulouse, 1956.

André Hayen, S.J., La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, t.II, L'ordre philosophique de saint Thomas. Desclée De Brouwer, Bruges, 1959, 356 + 7 págs.

G.W.F. Hegel, Fenomenología del Espíritu. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, 485 págs.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Introducción a la historia de la filosofía. Traducción y prólogo de Eloy Terrón. Aguilar, Buenos Aires, 1956, 302 págs.

Martin Heidegger, Doctrina de la verdad según Platón. Traducción por L.D. García Bacca. Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Martin Heidegger, Identität und Differenz. Günther Neske, Pfullingen, 1957, 76 págs.

Martin Heidegger, Kants These über das Sein. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1963, 36 págs.

Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1969, 51 págs.

Martin Heidegger, Zur Seinsfrage. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1956, 44 págs.

Martin Heidegger, El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos. Fondo de

Cultura Económica, México, 1962, 480 págs.

Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache. Verlag Günther Neske, Pfullin\_ gen, 1960, 270 págs.

Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Vittorio Klostermann, Frank\_ furt a. M., 1954, 27 págs.

Fritz Heinemann, Metaphysik. En Die Philosophie im XX. Jahrhundert, págs. 360-380. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1959.

J.F. Herbart, Kurze Encyclopädie der Philosophie. En Joh. Fr. Herbart's Sämtliche Werke, herausgegeben von Karl Kehrbach, t.IX, págs. 17-338. Hermann Beyer, Langesalza, 1897.

J.F. Herbart, Pedagogía general, derivada del fin de la educación. Traducción por Lorenzo Izuriaga. Prólogo de José Ortega y Gasset. Edicio\_ nes de la Lectura, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, 327 págs.

J.F. Herbart, Umriss pädagogischer Vorlesungen. En Joh. Fr. Herbart's Sämtliche Werke, herausgegeben von Karl Kehrbach, t.X, págs. 65-206. Her\_ mann Beyer, Langesalza, 1897.

V. Héris, L'amour naturel de Dieu d'après saint Thomas. En Mélanges thomistes. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934, págs. 289-319.

José M<sup>a</sup> Hernández-Rubio, Sociología y Política en Ortega y Gasset. Bosch, Barcelona, 1956.

Dietrich von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft. Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1955, 397 págs.

Gerhard Huber, Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1955.

Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filo\_ sofía fenomenológica. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económi\_ ca, México, 1962, 532 págs.

José A. Ibáñez-Martín, Hacia una formación humanística. Objetivos de la educación en la sociedad científico-técnica. Herder, Barcelona, 1975, 146 págs.

Ivan Illich, Une société sans école. Les Éditions du Seuil, Paris, 1971, 189 págs.

Louis Janssens, Droits personnels et autorité. Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1954, 79 págs.

Karl Jaspers, Philosophie, t.II, Existenzerhellung. Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956.

Karl Jaspers, Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. R. Piper, München, 1958.

C.G. Jung, Types psychologiques. Librairie de l'Université, Genève, 1958, XXIV + 508 págs.

Manuel Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Traducción por Manuel G. Morente, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946, 148 págs.

Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Joachim Kopper. Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1966, 272 págs.

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Ingeborg Heidemann. Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1966, 1011 págs.

Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Insel-Verlag, Wiesbaden, 1957, 633 págs.

[Immanuel] Kant, Prolegómenos [a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia]. Traducción por Julián Besteiro. Aguilar, Buenos Aires y Madrid, 1961, 236 págs.

Søren Kierkegaard, El concepto de angustia. Traducción directa del danés, prólogo y notas por Demetrio G. Rivero. En Obras y papeles de Søren Kierkegaard, t.VI. Ed. Guadarrama, Madrid, 1965, 294 págs.

Søren Kierkegaard, La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pe

cado). Traducción directa del danés, prólogo y notas por Demetrio G. Rivero. En Obras y papeles de Søren Kierkegaard, t.VII, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, 245 págs.

William Heard Kilpatrick, Philosophy of Education, 5ª edición. The Macmillan Co., New York, 1956, X + 466 págs.

Ernst Kriek, Philosophie der Erziehung. Eugen Diederichs, Jena, 1922, 309 págs.

A. Kriekemans, Pédagogie générale. Ed. Nauwelaerts, Louvain, Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1963, 462 págs.

Gerhard Krüger, Abendländische Humanität. Zwei Kapitel über das Verhältnis von Humanität, Antike und Christentum. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1953, 94 págs.

Helmut Kuhn, Das Sein und das Gute. Kösel-Verlag, München, 1962, 439 págs.

Helmut Kuhn, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. Kösel-Verlag, München, 1967, 479 págs.

Jacques Lacan, Écrits I. Les Éditions du Seuil, Paris, 1966, 296 págs.

Jacques Lacan, Écrits II. Les Éditions du Seuil, Paris, 1971, 249 págs.

Pedro Laín Entralgo, Teoría y realidad del otro, 2 volúmenes. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1961, 376 + 358 págs.

Lao-Tsé, Tao-Tê-Ching (El libro del recto camino). Ed. Morata, Madrid, 1972, 131 págs.

Louis Lavelle, De l'Acte. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946, 544 págs.

Louis Lavelle, De l'Âme humaine. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1951, 560 págs.

Louis Lavelle, De l'Être. Nouvelle édition entièrement refondue et précédée d'une Introduction à la Dialectique de l'Éternel Présent. Aubier,



Éditions Montaigne, Paris, 1947, 308 págs.

Louis Lavelle, Traité des valeurs, t.I y t.II. Presses Universitaires de France, Paris, t.I, 1951, t.II, 1955, 752 + 560 págs.

Vincenzo La Via, L'ateismo come negazione impossibile. En Il problema dell'ateismo, págs. 295-300, Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate, 1961. Ed. Morcelliana, Brescia, 1962, 482 págs.

Joseph Legrand, S.I., L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas, t.I y t.II. L'Édition Universelle, Bruxelles, Desclée De Brouwer, Paris, 1946.

[Gottfried Wilhelm] Leibniz, Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Discours de la conformité de la foi avec la raison [...] Suivi de La Monadologie. Préface et notes de Jacques Jalabert. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1962, 525 págs.

[Gottfried Wilhelm] Leibniz, Monadología. Traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot. Aguilar, Buenos Aires, 1961, 64 págs.

G.W. Leibniz, De rerum originatione radicali. En Opuscula philosophica selecta, págs. 85-95. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966.

Gottfried Wilhelm Leibniz, Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés et anotés par Gaston Grua, t.I y t.II. Presses Universitaires de France, Paris, 1942, (VIII + 452) y (453 a 936) págs.

Philipp Lersch, La estructura de la personalidad, 2ª edición española. Revisión y estudios preliminares por Ramón Sarró. Ed. Scientia, Barcelona, 1962, XLVI + 620 págs.

René Le Senne, La découverte de Dieu. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1955, 288 págs.

Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale. Plon, Paris, 1958, VIII + 452 págs.

Claude Lévi-Strauss, Mythologiques, IV, L'homme nu. Plon, Paris, 1971, 689 págs.

Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage. Plon, Paris, 1962, VIII + 395 págs.

Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, X + 233 págs.

Emmanuel Levinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Martinus Nijhoff, La Haya, 2ª ed., 1965, XVIII + 264 págs.

Kurt Levin, Dinámica de la personalidad. Ed. Morata, Madrid, 1973, 291 págs.

Theodor Litt, Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes. Federmann Verlag, München, 1948.

Michel Lobrot, Priorité à l'éducation. Payot, Paris, 1973, 196 págs.

Johannes B. Lotz, S.J., Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des Technischen Zeitalters. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1957, 170 págs.

J.B. Lotz, Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata. Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1958, XXIV + 228 págs.

Johannes B. Lotz, Zur philosophischen Klärung der religiösen Erfahrung. En Il problema dell'esperienza religiosa, págs. 259-277. Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate, 1960. Ed. Morcelliana, Brescia, 1961, 492 págs.

Henri de Lubac, Sur les chemins de Dieu. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1956, 356 págs.

Henri de Lubac, La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1962, 376 págs.

R. McKeon, Logos: Technology, Philology and History. En Proceedings of

the XVth World Congress of Philosophy, vol. 3, págs. 481-485. Sofia, 1974.

Gabriel Madinier, Conscience et mouvement, 2e. édition. Nauwelaerts, Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1967, XXX + 482 págs.

Antón Semiónovich Makarenko, Poema pedagógico. Novela. Traducción de J.R. Lorenzo. Ed. Planeta, Barcelona, 1967, 644 págs.

G.M. Manser, O.P., La esencia del Tomismo, 2ª edición. Trad. por V. García Yebra. C.S.I.C., Madrid, 1953, 876 págs.

Mao Tse-tung, Cuatro tesis filosóficas. Ed. Anagrama, Barcelona, 1974, 128 págs.

Gregorio Marañón, Ensayos liberales. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, 152 págs.

André Marc, Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive. Desclée De Brouwer, Paris, L'Édition Universelle, Bruxelles, 1952, 732 págs.

André Marc, Dialectique de l'agir. E. Vitte, Lyon, 1949, 588 págs.

André Marc, S.J., Psychologie réflexive, t.I, La connaissance. Desclée De Brouwer, Paris, 1948, 382 págs.

André Marc, S.J., Psychologie réflexive, t.II, La volonté et l'esprit. Desclée De Brouwer, Paris, 1949, 422 págs.

Gabriel Marcel, En busca de la verdad y de la justicia. Herder, Barcelona, 1967, 166 págs.

Gabriel Marcel, Être et avoir. Fernand Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1935, 360 págs.

Gabriel Marcel, Filosofía para un tiempo de crisis. Ed. Guadarrama, Madrid, 1971, 250 págs.

Gabriel Marcel, Le mystère de l'être, t.I, Réflexion et mystère, t.II, Foi et réalité. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1951, 237 + 189 págs.

Hugo Marcus, Zur Ontologie der Demokratie. En Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, t.XLIV (1958), págs. 55-64. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied a.R. und Berlin.

Herbert Marcuse, Eros y civilización. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1968, 257 págs.

Herbert Marcuse, El hombre unidimensional. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1968, 289 págs.

Joseph Maréchal, El punto de partida de la metafísica, t.V. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1959, 607 págs.

Jacques Maritain, Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva Cristiandad. Trad. por A. Mendizábal (3ª ed.). Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1947, 330 + VI págs.

Jacques Maritain, Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa. Versión y selección de notas y textos por Alfredo E. Frossard. Ediciones Desclee De Brouwer, Buenos Aires, 1944.

Karl Marx, Manuscritos: Economía y filosofía. Alianza Editorial, Madrid, 1972, 253 págs.

Carlos Marx - Federico Engels, La ideología alemana. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, y Ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, 751 págs.

Patrick Mayerson, La définition de fini implique-t-elle l'infini? En Revue philosophique de Louvain, t.62 (1964), págs. 39-68.

Roger Mehl, La rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955, 64 págs.

Maurice Merleau-Ponty, El hombre y la adversidad. En Hombre y cultura en el siglo XX, págs. 113-142. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957.

Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception. Librairie Gallimard, Paris, 1952, 532 págs.

Antonio Millán Puelles, La estructura de la subjetividad. Ed. Rialp,

Madrid, 1967, 421 págs.

Antonio Millán Puelles, Para una teoría de la inadecuación de la conciencia. En Atlántida, nº 13 (enero de 1965), págs. 5-15.

Toshiyuki Miyakava, Il duplice significato del termine "atto" nella metafisica tomistica. En Rivista di filosofia neoscolastica, año LV (1963), págs. 21-49.

Joseph Moreau, Naturaleza humana y existencia. En El hombre y lo humano en la cultura contemporánea, págs. 127-139. Servicio Español de Profesorado del Movimiento, Madrid, 1961, 506 págs.

Emmanuel Mounier, Le personnalisme, 5e. édition. Presses Universitaires de France, Paris, 1957, 136 págs.

Pablo Natorp, Pedagogía social. Teoría de la educación de la voluntad sobre la base de la comunidad. Traducción directa de la tercera edición alemana por Angel Sánchez Rivero. Con una Introducción de Manuel G. Morente. Ediciones de la Lectura, Madrid, s.f., 374 págs.

Paul Natorp, Pestalozzi. Sein Leben und seine Ideen. Teubner, Leipzig und Berlin, 1931, 127 págs.

Paul Natorp, Philosophische Systematik. Aus dem Nachlass herausgegeben von Hans Natorp. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1958, XL + 420 págs.

Paul Natorp, Religión y humanidad. La religión dentro de los límites de la humanidad. Contribución a la fundación de la Pedagogía Social. Traducción y Prólogo por María de Maeztu. Casa Editorial Estudio, Barcelona, 1914, XIV + 139 págs.

Maurice Nédoncelle, Le sens positif de l'athéisme. En Il problema del l'ateismo, págs. 397-406, Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari. Callarate, 1961. Ed. Morcelliana, Brescia, 1962, 482 págs.

Eduardo Nicol, Metafísica de la expresión. Fondo de Cultura Económica, México, 1957, 424 págs.

Friedrich Nietzsche, Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1972, 287 págs.

Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1973, 471 págs.

José Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía? Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958, 266 págs.

José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, t.I y t.II. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, 187 + 212 págs.

José Ortega y Gasset, Pasado y porvenir para el hombre actual. En Hombre y cultura en el siglo XX, págs. 321-348. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1957, 384 págs.

Carlos París, Mundo técnico y existencia auténtica. Ed. Guadarrama, Madrid, 1959, 206 págs.

Blaise Pascal, [Le coeur et ses raisons]. Pensées. [Logik des Herzens]. Texte établi, traduit et présenté par Fritz Paepcke. Langewiesche-Brandt, Ebenhausen bei München, 1959.

Johann Heinrich Pestalozzi, Grundlehren über Mensch, Staat, Erziehung. Seine Schriften in Auswahl. In Verbindung mit Max Zolliger, herausgegeben von Hans Barth. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1956, XXXII + 436 págs.

Jean Piaget, La construction du réel chez l'enfant, 2e. édition. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1950, 342 págs.

Jean Piaget, Le langage et la pensée chez l'enfant, 5e. édition. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, 214 págs.

Platón, La República. Edición bilingüe por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, tres tomos. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, (CXLI + 104 y 106) + (222 y 224) + (187 y 197) págs.

Platón, El Sofista. Edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, XXXV + 102 y 102 págs.

Plotino, El alma, la belleza y la contemplación. Selección de las Enéadas. Traducción con prólogo y notas de Ismael Quiles, S.I. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, 148 págs.

Plotino, Enéada primera. Traducción de J.A. Miguez, Aguilar, Buenos Aires y Madrid, 2ª ed., 1960, 148 págs.

Louis de Raeymaeker, Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1956, 554 págs.

Karl Rahner, Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino. Ed. Herder, Barcelona, 1963, 388 págs.

[J.-G.-F. Lacher] Ravaisson-Mollien, El hábito, 2ª ed. Trad. y prólogo de Juan Segura Ruiz. Aguilar, Buenos Aires y Madrid, 1960, 76 págs.

Heinz Remphein, Psicología de la personalidad. La doctrina de la peculiaridad individual y típica del ser humano. Oriens, Madrid, 1974, 748 págs.

Karl Renner, Mensch und Gesellschaft. Grundriss einer Soziologie. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien, 1952, 398 págs.

Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Les Éditions du Seuil, Paris, 1969, 506 págs.

Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1949, 464 págs.

Fritz-Joachim von Rintelen, Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart. Musterschmidt, Göttingen, 1977, 95 págs.

Fritz-Joachim von Rintelen, Philosophie des lebendigen Geistes in der Wende der Gegenwart. En Kant-Studien, Bouvier, Bonn, 1969, 1, págs. 7-21.

Carl Rogers - G. Marian Kinget, Psychothérapie et relations humaines. Théorie et pratique de la thérapie non-directive. Publications Universi

taires, Louvain, Béatrice-Nauvelaerts, Paris, 1966, 333 + 260 págs.

Anselmo Romero Marín, La dignidad humana, fundamento de superación pedagógica de los antagonismos sociales. En Actas del Congreso Internacional de Pedagogía, Santander - San Sebastián, 19-26 de julio de 1949, t.I, págs. 317-329. Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Madrid, 1950.

Anselmo Romero Marín, Insuficiencia de la naturaleza como fundamento de la educación. En Actas del Congreso Internacional de Pedagogía, Santander - San Sebastián, 19-26 de julio de 1949, t.I, págs. 297-315. Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Madrid, 1950.

Heinrich Roth, Pädagogische Anthropologie, t.I, Bildsamkeit und Bestimmung, t.II, Entwicklung und Erziehung. Hermann Schroedel, Hannover, 1971, 504 + 656 págs.

Jean-Jacques Rousseau, Emilio, o de la educación. Traducción de L. Aguirre Prado, Edaf, Madrid, 1964, 543 págs.

Bertrand Russell, La evolución de mi pensamiento filosófico. Seguida del ensayo La filosofía de Russell, por Alan Wood. Traducción de Juan Novella Domingo. Aguilar, Madrid, 1960, 320 págs.

San Agustín, De Civitate Dei. En Obras de San Agustín, t.XVI-XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, XII + 1729 págs.

San Agustín, De Correctione et Gratia. En Obras de San Agustín, t.VI, págs. 126-200. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1949.

San Agustín, De Magistro. En Obras de San Agustín, t.III, págs. 682-756. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951.

San Buenaventura, Itinerarium mentis in Deum. En Obras de San Buenaventura, págs. 556-632. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

San Buenaventura, Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis. En Obras de San Buenaventura, t.V, págs. 87-397. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.



José M. Sánchez-Ruiz, El amor en el tomismo. Ensayo sobre la meta física tomista del amor. En Salesianum, t.22 (1960), págs. 3-55.

George Santayana, Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society and Government. Charles Scribner's Sons, New York, 1951, 482 págs.

Santo Tomás de Aquino, De Anima. En S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, t.II, págs. 279-362. Ed. Marietti, Torino, 1953.

Santo Tomás de Aquino, De Caritate. En S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, t.II, págs. 753-791. Ed. Marietti, Torino, 1953.

Santo Tomás de Aquino, De Malo. En S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, t.II, págs. 439-699. Ed. Marietti, Torino, 1953.

Santo Tomás de Aquino, De Potentia. En S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, t.II, págs. 7-276. Ed. Marietti, Torino, 1953.

Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Revmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., Obispo de Salamanca. Tomos I-XVI. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947-1960.

Santo Tomás de Aquino, De Veritate. En S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae, t.I. Ed. Marietti, Torino, 1953, XXX + 616 págs.

Jacques Sarano, Genèse d'une dialectique phénoménologique du prochain. En L'homme et son prochain, págs. 85-88. Presses Universitaires de France, Toulouse, 1956.

Jean-Paul Sartre, Crítica de la razón dialéctica. Precedida de cuestiones de método. Tomo I, Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I, de la "praxis" individual a lo práctico inerte. Libro II, Del grupo a la historia. Ed. Losada, Buenos Aires, 1970, 488 + 495 págs.

J.-P. Sartre, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Librairie Gallimard, Paris, 1948 [1964], 724 págs.

Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme. Nagel, Paris.

1968, 144 págs.

Jean-Paul Sartre, La Nausée. Gallimard, Paris, 1938, 243 págs.

Max Scheler, Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Trad. del alemán por Hilario Rodríguez Sanz. Nueva edición, corregida. Ed. Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948, 312 + 416 págs.

Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie. Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1923, XVI + 312 págs.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. En Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus, págs. 1-124. Hermann Gentner Verlag, Darmstadt, 1956.

Arturo Schopenhauer, La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente. Traducción directa del alemán por Eduardo Ovejero y Maury. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1911, 283 págs.

A. Schopenhauer, Sobre la voluntad en la naturaleza. Traducción directa del alemán por Miguel de Unamuno. B. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, 244 págs.

Michele Federico Sciaccia, Acto y ser. Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1961, 184 págs.

Michele Federico Sciaccia, Existencia, realidad y el principio de persona. En Revista Calasancia, t.3 (1957), págs. 19-30.

Michele Federico Sciaccia, Herejías y verdades de nuestro tiempo. Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1958.

Michele Federico Sciaccia, El hombre, este desequilibrado. Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1958.

Amadeo Silva Tarouca, L'expérience transcendentale dans le système philosophique de saint Thomas d'Aquin. En Aquinas, Pont. Universitas Laterana

nensis, Roma, t.3 (1963), págs. 324-364.

Baruch de Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico. Traducción de Oscar Cohan. Fondo de Cultura Económica, México, 1958, 275 págs.

Eduard Spranger, Berufsbildung und Allgemeinbildung. En Handbuch für das Berufs- und Fachssculwesen, herausgegeben von A. Kühne, págs. 27-42. Quelle und Meyer, Berlin, 1929.

Eduard Spranger, Humanismus und Jugendpsychologie. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1922.

Eduard Spranger, Das Leben bildet. Eine geistesphilosophische Analyse. En Pädagogische Wahrheiten und Halbwahrheiten, págs. 69-130. Quelle und Meyer, Heidelberg, 1959.

Eduard Spranger, Pädagogische Perspektiven. Beiträge zu Erziehungsfragen der Gegenwart. Quelle und Meyer, Heidelberg, 1955, 140 págs.

William Stern, Psychologie der frühen Kindheit. Bis zum sechsten Lebensjahr. Quelle und Meyer, Heidelberg, 1952, XX + 524 págs.

Wolfgang Struve, Wir und Es. Max Niehans Verlag, Zürich, 1957, 104 págs.

Francisco Suárez, Disputaciones metafísicas. Edición y traducción de Sergio Rábade Romero, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Tomos I-VII. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Ed. Gredos, Madrid, 1960-1966.

P. Teilhard de Chardin, El fenómeno humano. Trad. por M. Crusafont. Taurus, Madrid, 1963, 382 págs.

P. Teilhard de Chardin, El porvenir del hombre. Trad. por Carmen Castro. Taurus, Madrid, 1962, 386 págs.

Enrique Tierno Galván, Sociología y situación. Ed. Aula, Murcia, 1955, 120 págs.

Ferdinand Tönnies, Comunidad y sociedad. Ed. Losada, Buenos Aires, 1947, 322 págs.

Claude Tremonant, Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin. Les Éditions du Seuil, Paris, 1956, 135 págs.

Claude Tremonant, Le problème de l'âme. Les Éditions du Seuil, Paris, 1971, 224 págs.

Ferdinand Ulrich, Das theologische Apriori des neuzeitlichen Atheismus. En Il problema dell'ateismo, págs. 341-377, Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari, Gallarate, 1961. Ed. Morcelliana, Brescia, 1962, 482 págs.

Miguel de Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Ed. Plenitud, Madrid, 1966, 273 págs.

Miguel de Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952, 250 págs.

Dietlev von Uslar, Vom Wesen der Begegnung. En Zeitschrift für philosophische Forschung, t.XIII (1959), págs. 85-101. Verlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan, 1959.

Arthur-Fridolin Utz, Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. F.H. Kerle Verlag, Heidelberg, Verlag Nauwelaerts, Löwen, 1958, XXIV + 520 págs.

Otto Veit, Soziologie der Freiheit. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1957, 276 págs.

Leone Vivante, Il nuovo ontologico e la possibilità dell'essere. En Rivista di Filosofia, t.XLIX (1958), págs. 509-538. Taylor Editore, Torino.

Johannes Volpert, Das Problem der Individualität. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1928, 221 págs.

Alfred Weber, Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. R. Piper u. Co. Verlag, München, 1953, 276 págs.

Heinz Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, 4ª ed., revisada. Johann Ambrosius Barth, München, 1959, VIII + 384 págs.

A.N. Whitehead, The Aims of Education and Other Essays. Williams and Norgate, London, 1947.

Leopold von Wiese, System der Allgemeine Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre). Dunker und Humblot, Berlin, 1955.

Otto Willmann, Kleine pädagogische Schriften. Besorgt von Joseph Antz und Eugen Schoelen. Verlag Ferdinand Schöning, Paderborn, 1959, 233 págs.

Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus. Con una introducción de Bertrand Russell. Edición bilingüe, con traducción castellana de Enrique Tierno Galván. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1957, 213 págs.

Gustav Würtenberg, Existenz und Erziehung. Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1948.

Peter Wust, Die Dialektik des Geistes. Benno Filser Verlag, Augsburg, 1928, 752 págs.

Juan Zaragüeta, Filosofía y vida, t.I, La vida mental. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, C.S.I.C., Madrid, 1950, 388 págs.

Juan Zaragüeta, Filosofía y vida, t.II, Problemas y métodos. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, C.S.I.C., Madrid, 1952, 606 págs.

Juan Zaragüeta, Filosofía y vida, t.III, Soluciones. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, C.S.I.C., Madrid, 1954, 701 págs.

Juan Zaragüeta, Pedagogía fundamental, 2ª edición. Ed. Labor, Barcelona, 1953, 637 págs.

Xavier Zubiri, Sobre la esencia, 2ª edición. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, 522 págs.

Xavier Zubiri, Naturaleza, historia, Dios. Editora Nacional, Madrid, 1944, 573 págs.

## I N D I C E

### INTRODUCCION

#### Capítulo primero.

##### UNIDAD ONTOLOGICA.....1

Presencia revelada al espíritu.....	3
La verdad y las cosas.....	5
Revelación de unidad.....	7
Oscura trascendencia.....	9
Unidad concreta y abarcadora.....	13
Acto unitario de ser.....	18
¿Afirmación de la nada?.....	21
Raíz única de presencia.....	25

#### Capítulo segundo.

##### NEGACION Y PLURALIDAD.....28

¿Testimonios opuestos?.....	30
¿Tesis y antítesis conciliables?.....	33
Negación de lo múltiple y negación del ser.....	36
Realidad ambigua.....	39
No ser todo y ser por el todo.....	41
Estructura y relatividad.....	44
Orden relativo y unidad absoluta.....	46
Verdad en el no-ser.....	50
Estructura abierta y dinámica.....	53

## Capítulo tercero.

## DEPENDENCIA Y PARTICIPACION.....56

¿Unidad insegura?.....	58
¿Se revela un origen radical?.....	61
Más allá de la idea.....	63
Lo simple y lo múltiple.....	64
Coexistencia ambigua.....	67
Relatividad y relación.....	71
Dialéctica unitiva del pensar.....	74
¿Supresión de los entes?.....	77
Desarrollo unitario.....	79

## Capítulo cuarto.

## ACTO Y DIALECTICA.....81

Fundarse y recibir constitución.....	83
Dinamismo radical común.....	87
Tensión humana.....	90
Acto relacional de ser.....	91
Dialéctica absoluta y trascendencia creadora.....	97
Creación libre.....	101
El amor inicial.....	105
Se imponen hechos relativos.....	107
Libertad y dialéctica de liberación.....	108

## Capítulo quinto.

## DISPERSION Y UNIDAD CONSTITUTIVA.....114

Dispersión fundada.....	116
Alteridad en el origen.....	119
Raíz espacio-temporal.....	122
¿Primacía de lo múltiple?.....	124
Estructura del ente espacio-temporal.....	128
Dispersión afirmativa.....	133
¿Se confirma una hipótesis?.....	139

## Capítulo sexto.

EXISTENCIA PERSONAL.....	143
Unidad libre y dispersión.....	145
La alteridad, origen de conciencia.....	148
Inconsciente humano.....	153
Tensión de energías.....	159
Interacción estructural.....	160
La conciencia, definida por sus relaciones.....	164
Personas y estructuras: su lenguaje.....	167
¿Iniciativa por cauces de estructuras?.....	171
Identidad reducida a idea.....	175
Dialéctica personal.....	179
Alteridad constitutiva.....	182
¿Hay sujeto?.....	185
Del trabajo y sus condiciones, al hombre humano.....	186
Raíz absoluta y sujeto relativo de libertad.....	189
Apertura dialéctica y humana al "tú".....	195
Espíritu, raíz de existencia.....	197
Cuerpo y espíritu.....	202
Entre las personas, el habla.....	204
Afirmación desde la "libido".....	207
Hombre y estructuras: la historia.....	212
Recibir existencia personal.....	218
Modo humano de existir.....	219

## Capítulo séptimo.

DIALECTICA HUMANA DEL FIN.....	227
Los valores, ámbito de existencia libre.....	228
Alteridad concreta humanizadora.....	231
La interdependencia, factor educativo primario.....	233
Relación personal educativa.....	238
Dialéctica de la afirmación personal.....	240
Primacía pedagógica del amor mutuo.....	242
Contexto sociocultural educativo.....	247
Desarrollo intencional.....	249



Las personas, fin dialéctico.....255

EPILOGO.....259

NOTAS.....269

Capítulo primero.....269

Capítulo segundo.....281

Capítulo tercero.....293

Capítulo cuarto.....309

Capítulo quinto.....324

Capítulo sexto.....337

Capítulo séptimo.....334

BIBLIOGRAFIA CITADA.....411

INDICE.....433



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
DE MADRID

ARCHIVO HISTORICO UNIVERSITARIO

Ilmo. Sr.:

Tengo el gusto de enviar a V.I.  
un ejemplar de la Tesis Doctoral -  
de D. Jaime Castañé Casellas ----  
-----, titulada "El fin  
social de la educación".-----  
----- que fue leída y aprobada  
en esa Facultad y ha sido publica-  
da por el Servicio de Reprografía  
de la Editorial Universitaria.

Dios guarde a V.I. muchos años.

Madrid, a 9 de enero de 1980

LA DIRECTORA DEL ARCHIVO,

517

9.1.80

P.O.



EDITORIAL  
SERVICIO DE REPROGRAFIA

O. SR. DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE CIENCIAS TEORETI  
1) FACULTAD DE FILOSOFIA Y C. DE LA EDUCACION.

(1) CAS DE LA EDUCACION